

الأنساب الكاملة في الأسماء

تأليف
الدكتور عبد الرحمن بروي

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

الطبعة الثانية

ايار - مايو - ١٩٧٦

الْأَشْأَاءُ الْكَامِلَةُ فِي الْأَشْأَاءِ

دراسات ونصوص غير منشورة

ألف بينها وترجمها وحققها

تالیف

الدرر المنيرة في شرح الدرر المنيرة

شبكة كتب الشيعة

الطبعة الثانية

التأثير

وكالات المطبوعات

٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

shia**books**.net

رابطہ بدیل < mktba.net

حقوق إعادة الطبع محفوظة

تصدير عام

بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية ، سَعَت فكرة « الإنسان الكامل » في الحضارة الإسلامية ، حتى تَعَبَّرَ هُوَّةُ اللانهاية بين المخلوق والخالق ، تلك الهُوَّةُ التي انبثقت عن يَنبوع الروح السحرية ، فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين : لديانتها ، وإدانتها .

وفي حنايا هذا السعي الجميل تلبَّثَتْ مراراً لتسروح أنسامَ الانعتاق من أَسْرَ العبودية التي فرضتها على نفسها أزليةً أبديةً ، حتى عُدَّت الحرية التي استباحتها لِيَذَاتِهَا في لحظاتها العالية لوناً من التجديف ، بل الكفران .

فما من عَجَبَ بعد هذا في أن يكشف لنا تطورُ هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنساني في تلك الحضارة : أعني عن مطامعه ومصارعه ، عن ملاحيه ومآسيه .

والفكرة بدأت دنيوية ، وانتهت أخروية ، في توازن تامٍّ مع مآل الروح العربية ، التي استهلَّت وجودها حية قوية ، أعني إنسانيةً ، ثم خَرَّت صريعة العلة الأولى القائلة ، علة الاستقطاب الذي مزَّقها فأسلمها في نهاية المطاف إلى قوى خارقة ، أعني لا إنسانية .

أفما آن لنا اليومَ ، معشَّراً صَحْبِي ، أن نستنبط العِبرةَ كلَّ العبرة ، من تطور تلك الفكرة ؟

عبد الرحمن بلوي

فهرس الكتاب

نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعري

- تأليف هانز هيرش شيدر . . .
- ١ - كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلينية
 - ٢ - الإنسان الأول في الكونيات الإيرانية القديمة
 - ٣ - التغيير الثنوي التشاؤمي الذي أصاب فكرة الإنسان الأول
في نظريات النجاة عند الغنوصيين -
 - ٤ - قبول النظرية في الغنوص الإسلامي -
 - ٥ - الصور الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي . -
 - ٦ - الإنسان الكامل مقصداً سائداً في أسلوب التعبير في الشعر
الغنائي الفارسي -
 - ٧ - ملحق : نشيد مانوي ٩١ - ٩٦

الإنسان الكامل في الإسلام

وأصالته النشورية

- تأليف لوي ماسينيون ١٠٣ - ١٤٣
- ١ - النظرية الأخروية للإنسان الكامل وبواعثها العصرية ١٠٥ - ١١٢

١١٥ - ١١٣	٢ - نشأة وتطور نظرية الإنسان الكامل
١٢١ - ١١٥	٣ - بذور النظرية في القرآن واعتناق الشيعة لها
	٤ - العناصر الثلاثة المميزة للنصوص الملحمية وأنواع هذه
١٣١ - ١٢١	النصوص
١٣٢ - ١٣١	٥ - كتب الملاحم
١٣٨ - ١٣٢	٦ - تحليل « خطبة البيان »

نص ملحق (حققه المترجم)

١٤٣ - ١٣٩	« خطبة البيان »
-----------	---------------------------

ملحق

نصوص غير منشورة

١٧٣ - ١٤٥	حققها المترجم
١٤٧	١ - من كتاب «مراتب الوجود» لصدر الدين القونوي
	٢ - « المواقف الإلهية » لابن قضيبة البان
١٥٠ - ١٤٨	(أ) وصف المخطوطة : تصوف تيمور رقم ١٠٤
١٥٤ - ١٥١	(ب) ترجمة المؤلف (عن «خلاصة الأثر» للمحبتي)
١٥٥	(ج) استهلال
١٧٣ - ١٥٦	٣ - نص كتاب « المواقف الإلهية »
١٥٧ - ١٥٦	١ - موقف نَقَسَ الرحمن
١٥٨ - ١٥٧	٢ - موقف البرازخ العرشية
١٦١ - ١٥٨	٣ - موقف برزخ بين الغيب والشهادة
١٦٤ - ١٦١	٤ - موقف الإيمان بالغيب
١٧٢ - ١٦٤	٥ - موقف الإسراء
١٧٣ - ١٧٢	٦ - موقف مقام العليّ

١٧٤ - ١٧٣	٧ - موقف مقام الولي
١٧٦ - ١٧٤	٨ - موقف مقام الخلافة
١٧٦	٩ - موقف مقام المحبة
١٧٨ - ١٧٧	١٠ - موقف هوية الهواء
١٨١ - ١٧٨	١٠ - مكرراً - موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان .
١٨٤ - ١٨٢	١١ - موقف العلم
١٨٥ - ١٨٤	١٣ - موقف سر قيام الحياة بالذات الوجودية . . .
١٨٧ - ١٨٦	١٤ - موقف الأناية
١٨٩ - ١٨٧	١٥ - موقف القطبية
١٩١ - ١٨٩	١٦ - موقف التصريف
١٩٤ - ١٩٢	١٧ - موقف الفناء
١٩٥ - ١٩٤	١٨ - موقف الغوثية
١٩٧ - ١٩٥	١٩ - موقف الحقيقة المحمدية
١٩٩ - ١٩٧	٢٠ - موقف الانسلاخ
٢٠١ - ١٩٩	٢١ - موقف مفاتيح الغيوب
٢٠٤ - ٢٠١	٢٢ - موقف سفر السالكين
٢٠٦ - ٢٠٤	٢٣ - موقف معارف مناهج العارفين
٢٠٨ - ٢٠٦	٢٤ - موقف الأسماء
٢١٠ - ٢٠٨	٢٥ - موقف إيجاد الروح
٢١١ - ٢١٠	٢٦ - موقف الفقر المطلق
٢١٥ - ٢١٢	٢٧ - موقف الاصطفاء
٢١٩ - ٢١٥	٢٨ - موقف الجنات

نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعري *

تأليف

هانز هينرش شيدر

إهداء إلى الأستاذ يوسف مَرْكَفَرْت

في ٩ ديسمبر سنة ١٩٢٤

(*) هذا البحث أصله محاضرة أُلقيت أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية في ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ . ومداره الكشف عن اتصال تاريخي في الأفكار ذي أهمية نموذجية ؛ وأنا أعلم أن مراحل الجزئية لا تزال بحاجة إلى إيضاح خاص : لكن إذا استطاع هذا البحث أن يقدم هذا الاتصال الذي لا يمكن أن يؤتي البحث فيه ثماره إلا إذا جعلنا نصب أعيننا وحدة ارتباطه ، وإذا استطاع أن يحقق للبحث في تاريخ الأفكار ارتباطاً وثيقاً بين الدراسات الإيرانية والإسلامية ، أقول : لو استطاع هذا كله لكانت الغاية من هذا البحث قد تحققت . وفيما يتصل بالبحث التفصيلي في القسمين الثاني والثالث يخلق بي أن أشير إلى كتاب ظهر جزءاً سابعاً من مجموعة « دراسات مكتبة فارنبرج » : (ر . ريتنشتين وه . ه . شيدر : « دراسات عن النزعة التليفقية القديمة » R. Reizenstein, — H.H. Schäder : *Studien zum antiken Synekretismus.*

وفيما يتصل بالمسائل الإسلامية خاصة سأتناول الأمر بالتفصيل في دراسة خاصة عن « ناصر خسرو والفنصوص الإسلامي *Nasir i Chosrau und die islamische Gnosis* » عرضت بعض فصولها أمام مؤتمر المشرقين المنعقد في منش (= ميونيخ) (انظر المجلد ٧٨ ، الكراسة ٢ ، صفحة عو (٧٦) وما يتلوه) . ولا أستطيع هنا غير الاكتفاء بالإشارة إلى المدى الكبير الذي أدين به في هذا الاتجاه للأبحاث الجديدة ، خصوصاً أبحاث تور أندريه T. Andrae ولوي ماسينيون L. Massignon ور . ا . نيكولسون R. A. Nicholson و . س . نيرج H. S. Nyberg

١ - كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلينية . ٢ - الإنسان الأول في الكونيات الإيرانية القديمة . ٣ - التغير الثنوي الثاؤمي الذي أصاب فكرة الإنسان الأول في نظريات النجاة عند الفنوصين ٤ - قبول النظرية في الفنوص الإسلامي . ٦ - الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي . ٦ - الإنسان الكامل مقصداً سائداً في أسلوب التعبير في الشعر الفنائني الفارسي . ٧ - ملحق : نشيد مانوي .

- ١ -

لن نتحقق عن الحضارة الإسلامية نظرةً شاملة يمكن تبريرها علمياً إلا إذا أُقِرَّ واستقرَّ هذا المبدأ ، وهو أن هذه الحضارة ليست مطلقاً « حضارة العرب » ، بل هي نتيجة عملية تعادل كاملة ، أعني التعادل بين أمة أتباع النبي العربي ، تلك الأمة التي سيطرت عليها فكرة عظيمة - فكرة الإسلام الإيجابي لوجه الإرادة الإلهية ، إرادة الله الواحد - ، والتي كانت تحكمها حكومة دينية ذات نزعة إلى التوسع عن طريق الغزو - نقول التعادل بين هذه الأمة وبين الحضارات الأقدم التي وجدوها قائمة من قبل في البلاد التي غزوها . لكن ليس معنى هذا أن التعادل كان عملية موحدة نشأت مع الاحتلال العربي ثم ختمت في مدى بضعة أجيال من الناس . وإنما الأخرى والأوضح أن يقال إنها تبدت عن عملية منطقية ، عن دياكتيك باطن ، وإن ردَّ فعل - بدأ بطيئاً مستوراً واستمر قرناً كاملاً من جانب الحضارات المقهورة - قد تلا دخول العرب المسلمين وإنشاءهم لنظام حكومي واجتماعي ذي اتجاه ديني جديد ، ردَّ فعل يكشف عن اتجاهات وغايات متباينة تبعاً لاختلاف المناطق وما فيها من أشكال محلية للحضارة ، ويعبر عن تأثيره في اتجاهين متعارضين ظاهرياً - وظاهرياً فحسب - : فقد أوجد من ناحية التنوع الغني لأشكال

حضارية فردية منظمة وفقاً للانتساب العنصري والتقاليد المحلية ، ومن ناحية أخرى أبداع - وكل هذا داخل مجموع الحضارة الإسلامية - هذه الأشكال الحضارية نفسها في طابعها الموحد الرائع ^(١) . والحضارات القديمة ، خصوصاً منذ القرنين التاسع (الثالث الهجري) والعاشر (الرابع الهجري) قد برزت وانتصرت على نحو رائع جعل بعضهم يتحدث عن « نهضة الإسلام » ^(٢) ، وهو

(١) وأوضح رمز لهذه الوحدة هو مكانة اللغة العربية في الحضارة الإسلامية ، بوصفها ليس فقط لغة الكتاب المقدس (القرآن) ، بل وأيضاً لغة العلم كله والشعر الذي كانت كلاسيكيته (أي كونه واجب الاحتذاء والتأثر والاتباع) ليست موضع شك حتى من جانب المسلمين غير العرب . وتوضح مكانة العربية خصوصاً إذا ذكر المرء هذه الواقعة الفريدة جداً من الناحية التاريخية . وهي أنه في زمان التوسع العربي كانت اللغة العربية الفصحى هي لغة الاستعمال العام الحي الشامل ولم تكن وفقاً على طبقة معينة ، بينما نشاهد مثلاً أنه بدخول الجرمان في العالم الروماني تم الفصل بين اللاتينية الكلاسيكية وبين تطور اللاتينية الشعبية إلى حد أن المساعي التي بذلت في دائرة كارل الأكبر (شارلمان) لاستعادة اللاتينية الخالصة ، تدل على ميول واضحة « النزعة الإنسانية » (أي تدل على أن هذه المساعي نشأت عند أناس شاعرين بأنهم يريدون استعادة شيء قديم ولي منذ عهد بعيد ولم يعد يربطهم به شيء) ، بينما الشعراء العرب المعاصرون لهم في بلاط الخلفاء العباسيين كانوا يشعرون بأنهم على اتصال مباشر مستمر بالشعر البدوي الجاهلي .

(٢) آدم متس : « نهضة الإسلام » ، سنة ١٩٢٢ A. M. etz : *Die Renaissance des Islam* لكن من الطبيعي أن قيمة هذا الكتاب الكبيرة لا تتأثر باختيار العنوان . راجع ألوان التقدير التي أبداه (عن الكتاب) كارل هيرش بكر C.H. Becker في مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٨ وما يتلوهما ، ويوسف هوروفتس في مجلة « نقد الكتب الألمانية » DLZ سنة ١٩٢٣ ، ص ٩٧ وما يليها . (ورتشرد هرتمن R. Hartmaan في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧١٨ وما يليها) - و « النهضة » معناها : قبول مجموع النشاط الحضاري لأمة ذات حضارة أقدم من جانب حضارة أحدث تشعر بأنها على اتصال مستمر تاريخي بتلك الأقدم ، اتصال تاريخي سواء كان شعبياً أو فكرياً أو كليهما معاً . والنهضة لهذا تفترض مقدماً وعياً تاريخياً بوجه خاص ، والقدرة على التأمل التركيبي من بعد على أساس تاريخي ؛ وكذلك تفترض شعوراً جماعياً ذا اتجاه أخلاقي إصلاحي (راجع عدا مؤلفات كارل بورداخ K. Burdach المشهورة خصوصاً : يوسف نادلر ، « الرومنتيك البرلينيون » Nadler : *Die Berliner Romantik* سنة ١٩٢١ مج ، الفصل الأول) . وكل هذه المعايير تعوز الحضارة الإسلامية . =

تعبير يؤدي إلى سوء الفهم ، وليس ثمت من ناحية الواقع الموضوعي ما يبرر استعماله . ومن هنا كان أخطر واجب أمام الباحث هو أن يحاول الكشف أولاً ، في الميادين الجزئية وبالنسبة إلى الوقائع المفردة للحضارة المادية والروحية ، عن استمرار الاتصال بين الحضارة القديمة في عهدها الأخير وبين قبول (تلك الحضارة) في الحضارة الإسلامية . وهذا الواجب قد شُرع في أدائه بنجاح كبير في ميداني تاريخ الاقتصاد والتشريع ، وكذلك أيضاً في ميدان العلاقات بين الإسلام والمسيحية ^(١) ثم الصلات بين الإسلام واليهودية ، وذلك حينما يكون الأمر متعلقاً بنشأة الدين الإسلامي . وفيما يتصل بالحضارة الروحية الأكثر تأخراً في العهد ، لدينا سلسلة من الأبحاث الممتازة في تاريخ الطب والعلوم الطبيعية . لكن فيما يتصل — وهو أمر مفهوم بطبعه بالنسبة إلى نموذج حضارة كنموذج الحضارة الإسلامية — نقول ، لكن فيما يتصل بالميادين الرئيسية للنشاط الروحي : أعني تطور الفكر الديني والفلسفي ، لا يزال ينقصنا حتى الآن فيما يتعلق بالصلوات مع الحضارة القديمة في عهدها المتأخر لا نقول ملاحظات وأبحاث جزئية جيدة ، وإنما ينقصنا الأساس العام التنظيمي الذي يهيئ في هذا الميدان بحثاً متعدد الجوانب شاملاً ، ومضمون النتائج .

= وحسبما يترامى لي لا أجد فيها ميولا إلى « نهضة » إلا في موضع واحد : هو تجديد السنة الإيرانية القديمة العظيمة ، التي ارتبطت بها وثبة الوعي القومي والحضارة الروحية العالية في عصر السامانيين بفضل عبقرية أمثال الشاعرين دقيقي والفردوسي ، مما كانت « الشاهنامه » ثمرته . ويتحدث عن هذا العصر على أنه « عصر نهضة فارسية » **Persian Renaissance** إدورد . ج . برون في كتابه « تاريخ الفرس الأدبي » : **E. G. Browne** **Lit. Hist. of Persia** ج ٢ ص ١٣ . — وكان يمكن الحركة الطورانية في تركيا الجديدة أن تصبح « نهضة » لو أنها تطورت من علم رومانتيكي وسياسي إلى وعي تاريخي حقيقي بالتاريخ التركي القديم والحضارة التركية العتيقة — كما سعى لها رجال مثل كوبرلي زاده محمد فؤاد (راجع في هذا رتشر دهرتمن في بحثه الجديد عن ضيا جوك ألب **Zija Gök Alp** المنشور « بمجلة المشرقين لنقد الكتب » **OLZ** سنة ١٩٢٥ ص ٥٧٨ وما يتلوهما) .

(١) نوصي هنا بجملة بالرجوع إلى الملاحظات القيمة التي أبداه اشتروطن **R. Strothmann** في « مجلة المشرقين لنقد الكتب » **OLZ** سنة ١٩٢٤ ص ٤٦٤ وما يتلوهما .

والسؤال عن « الإمكان » المبدئي لربط الفكر الإسلامي بالفكر القديم المتأخر عهداً ، وعن صلة هذا التمييز للفكر الإسلامي من خارج ، صلته بممكنات تطوره الذاتية الباطنة ، نقول إن هذا السؤال لم يوضع بالوضوح والتحديد المطلوبين إلا حديثاً بفضل لويس ماسينيون . ففي كتابه عن الحلاج والبحث المفرد المكمل له في « نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي » قد قدم التوجيه الثابت لكل بحث يجري من بعد في هذا الميدان ^(١) . وما كان يمكن إلا لمثل المعرفة الهائلة التي امتلك ناصيتها ومثل الإدراك العبقري لعامة التطور الروحي للقرون الأولى للإسلام أن تضع تمييزاً واضحاً بين نماء الآراء المحلية وبين قبول أو تلقي المذاهب الأجنبية في الإسلام ، وعن هذا الطريق يُعطى للقول : « نزعة التلفيق الإسلامية Synkretismus معنى إيجابي » . وهو بتبعه لفعل التفكير القديم – في عهده المتأخر – في التفكير الإسلامي عن طريق التوسعات والتعديلات التي أصابت جهاز التصورات العقلية عند المسلمين ، إنما يحقق واجباً لا مفرّ من مواجهته في هذا الميدان وهو : ألا يقال بوجود علاقات في تاريخ الأفكار إلا إذا ثبت بالدليل القاطع وجود علاقات كتابية ؟ لأن الأمر هنا أمر تأثيرات ، لا يكفي لها افتراض وجود رواية مباشرة شفوية .

وهذا المبدأ ينطبق كذلك على المحاولة التي نبذلها في هذا البحث ، وهي تخطيط صورة إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكيّفَتها الهلينية ^(٢)

-
- (١) راجع المقال المسهب في مجلة « الإسلام » Der Islam ج ١٥ كراسة ١ .
(٢) عندي أن المعنى الوحيد الذي أنهمه من هذه الكلمة هي تلك العملية التي بدت مع « تأسيس دولة الإكمينيين ، ... ومع الصدع العميق في تاريخ الشرق القريب » (إدورد ماير « المجلة الألمانية لنقد الكتب » سنة ١٩٢٤ ص ١٧٧٣ DLZ) ، عملية التسوية المتبادلة بين تدين الشرق القريب وبين التفكير المنظم اليوناني ، مما وجد العرب نتائجه في البلاد الإيرانية الغربية والبابلية ، على صورة موسوعة من العلوم تحدت ونمت نمواً كاملاً وسجلت كتابة ، على أساس فلسفة واتجاه دين خاص . كذلك تم هنا النحو الإسلامي الخاص لتلقي تراث الأوائل ، – بينما لا نكاد نشاهد ارتباطاً مباشراً بين العلم المدرسي الإسكندراني وبين الحضارة الإسلامية في مصر . وإنما نشاهد أن التأثيرات قد انصبت في الحضارة الإسلامية في مصر آتية من شرق البلاد الإسلامية .

حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظري في الغنوص الإسلامي ، وهي فكرة ألفت عليها الأبحاث الحديثة جداً ضوءاً ساطعاً ^(١) ، ثم نتابها إلى أن نبليغ تأثيرها الفني الشعري ، وهذا الأخير أمر لم يقدر بعد . وتاريخ « فكرة الإنسان الكامل » نهى لنا إيضاح مقصدين مميزين لبناء الحضارة الروحية الإسلامية ^(٢) : أولاً هذه الواقعة وهي أن ثمت ، في تحليل سنة الأوائل التي تلقاها الإسلام ، يتبدى في معظم الأحوال ارتباط لا يكاد ينحلّ وتبادل في النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة ، وعلى وجه التخصيص لإيرانية ، أو تشير في نشأتها إلى نظر وتدين إيرانيين من ناحية ، وبين تيارات فكرية هيلينية من ناحية أخرى ؛ ثم ثانياً هذه الواقعة وهي أن ثمت أفكاراً معينة تمثل مكانة ممتازة في النظر الإسلامي قد انفرطت من عقد الفكر اليوناني وتقدمه وآلت - وليقَسْ المرء بهذا البَوْنُ الأساسي بينه وبين تكوين التصورات في الفكر « العلمي » الغربي ! - آلت إلى « رموز » ذات طابع جمالي فني (استيتيكي *asthätisch*) بارز ، ولذا تلقاها الشعر ورسخت على هيئة رموز تفتح للتصوير الشعري ثروة من صِلات لا نهاية لها ، رسخت وتنوعت وأوّلّت ، ولكنها مع ذلك لم تفصل عن معناها الأصيل ، الفلسفي أو الديني . وهذا يقودنا إلى مسألة من أجمل المسائل المعروضة أمام البحث الإسلامي : وأعني بها تحليل الإنتاج الفني الذي كان أهم إنتاج من غير شك بعث فيه

(١) ر . انيكولسون : « دراسات في التصوف الإسلامي » ، سنة ١٩٢١ : R. A. Nicholson
Studies in Islamic Mysticism ؛ هـ . س . نيجر : « رسائل صغيرة لابن العربي » ،
 سنة ١٩١٩ H. S. Nyberg : *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi* . وأرجو أن يسمح لي هنا
 بالإشارة إلى مقالات التنويه في « مجلة الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٩٠ وما يتلوها ،
 و « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » *OLZ* سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ ، وما يتلوها .

(٢) التي ، هنا وفي مواضع أخرى ، تكشف عن قوتها الذاتية وقدرتها الخاصة على رفع الأنظار والأفكار من اختلاطها ، وعدم تجديدها إلى صورة تركيب دقيق منطقي متعمق ، والتي كانت مكانتها الخاصة بين حضارات آسيا الغربية لا أن تكون وريثة فحسب ، بل وأيضاً مكملة ، فنقول إن هذه المكانة تتبدى حتى في الأحوال الجزئية كما هي الحال هنا .

الإسلام الحياة وهو : الشعر الغنائي الفارسي في أسلوبه المتميز كل التميز ، خصوصاً في تلك الرابطة الغنية بالتوتر إلى درجة خارقة ، ومع ذلك فهي ، على الأقل عند كبار ممثليها ، قد سوّيت إلى أبعد حد من الانسجام ، رابطة الحسّي والروحي التي تميز الفكرة الباطنة فيه تمييزاً فريداً خاصاً تجعله نسيجاً وحيداً .

وما أشرنا إليه من قبل من أهمية السنّة الإيرانية الأقدم عهداً ، بالنسبة إلى الإسلام ، لا يزال في حاجة إلى فضل بيان . ومن الثابت أن التأثير الذي حدث بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية ، يأتي في المقام الأول في البحث ، ويفوق كل ما عداه أهمية وعمقاً بمراحل عدة — هو ذلك الذي جاء من قبَل الحضارة القديمة المتأخرة الهلينية كما تكونت في بلاد آسيا الغربية ونمت . ومن هنا كانت عناية البحث متجهة على الأخص في هذا الاتجاه ، وكانت النظرة منصرفة عن تلك الحضارة التي تأتي في المقام الثاني في التأثير بعد الحضارة اليونانية : أعني الحضارة الفارسية في العصور الوسطى ، أي في عهد الساسانيين .

فعلى الرغم من أنه تجلّى أن كل التصويرات الحاسمة للحضارة الروحية الإسلامية قد تمت وأبدعت في بلاد الإمبراطورية الساسانية المتداعية . سواء في بابل وفي إيران نفسها ؛ وعلى الرغم من أن الإنسان يلتقي بالتأثيرات التي جاءت منها في الأدب الإسلامي في كل خطوة وحالة — فإنه لم تقم مع ذلك إلا محاولات فردية جداً للوصول إلى نظرة عامة عن هذه الروابط ^(١) .

(١) لنذكر في المقام الأول هنا أعمال الباحث الروسي ك. ا. اينوسترا نشف K. A. Inostrancev . ويجب أن توجه عناية خاصة إلى البحث المتصل بموضوعنا هنا الذي كتبه شيخ البحث الإسلامي اجنتس جولد تسهر Goldziher . ابعنوان : « الإسلام والبارسية » في « مجلة تاريخ الأديان » ، رقم ٤٣ سنة ١٩٠١ ص ١ وما يليها، *Islamisme et Parsisme* in *Revue d'Histoire des Religions* . ففي هذا البحث عرض للمشكلة في نطاقها العام واتضح سلسلة من النقاط الحاسمة : مثلاً التأثيرات الفارسية الواضحة في مذهب الدولة والسيادة عند العباسيين واتجاههم الديني ، ثم التصورات والأعمال الدينية الفردية (فضيلة قراءة القرآن ، =

والصعوبات هنا شديدة جداً ، نظراً إلى انعدام المصادر الأصلية عن التاريخ الحضاري للعصر الساساني ، انعداماً يكاد يكون كاملاً . فلسنا نعرف عن التطور الروحي لذلك العصر إلا أخباراً موجزة غير مباشرة . ولهذا فليست لدينا إلا تصورات غير واضحة ولا محدودة تماماً عن هذه الواقعة الثابتة – بوصفها واقعة – واقعة تَلَقِّي العلوم والآداب الهلينية الآرامية . وفيما يتصل بحادث ذلك العصر ، الحادث الأخطر أهمية بالنسبة إلى تاريخ الأديان ، وهو نشأة الديانة المانوية ، نشاهد اليوم خصومة يبدو أن التفاهم عليها يزداد كل يوم عُسراً . فبينما معظم الباحثين يؤمنون اليوم بأن المانوية هي النتيجة المنطقية لتنمية الثنوية الإيرانية ، وتبعاً لهذا تنتسب إلى تاريخ الديانة الإيرانية – دون مساس بهذه الواقعة وهي أنها من حيث مضمونها وتبعاً لتكوينها وانتشارها (أو بعد انتشارها) قد طمحت إلى مرتبة فوق مرتبة أن تكون مجرد « فرقة » Sekte ، وإلى أن تعد ضمن الأديان العالمية – ، فإنه يشاهد من ناحية أخرى أن الاختلاف الواضح حقاً في الوعي الأصلي الديني بين الديانة الزرادشتية ذات

= الحساب العددي للفضائل الدينية ، خماس الصلوات اليومية ، المغالاة في قيمة السواك للألسنان) . بيد أن روابط الحضارة الروحية الحقيقية تختفي تماماً – ولا بد أن تختفي ، لأن الإسلام لم يتصل هنا إلا بالمذهب السني البارسي . لكن تأثيره على الإسلام ، كما نستطيع أن نؤكد بكل يقين اليوم ، يكاد لا يذكر إذا ما قورن بالتأثيرات التي جاءت من قبل البدع الفنوصية السارية موازية لدین الدولة الزرادشتي ، تلك البدع التي أطلق المسلمون على مثلها لفظاً عاماً هو : زنديق . فإذا شاهدنا الثعالبي ونظام الملك ينظران إلى الباطنية على أنها استمرار لبدعة مزدك ، فإنهما في هذا لم يكونا مخطئين من الناحية الموضوعية خطأ ظاهراً . (نشير فيما يتصل بمزدك إلى البحث الذي كتبه ارتور كرستنن بعنوان « حكم الملك قباد الأول والشيوعية المزدكية » في أعمال الأكاديمية الدانيمركية الملكية ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية ، ج ٩ رقم ٦ سنة ١٩٢٥ : *Det kgl. danske A. Christensen : Le règne du roi Kawadh I et le communisme Mazdakite* ؛ ونتائج هذا البحث تفتح أفقاً جديداً : سواء من ناحية ما فيه من نقد أدبي وما يتضمنه من نواح سياسية تاريخية ودينية تاريخية) . وستحدث فيما بعد عن التأثيرات المانوية مرة أخرى . وجولدسيهر يشير بنوع خاص (ص ٥ و ص ٩) إلى أهمية فتح العراق بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية .

النزعة الأخلاقية الفاعلية والداعية إلى توكيد الدنيا والحياة - وهي الديانة التي ينظر إليها هنا ، بطريقة لم تعد مقبولة اليوم ، على أنها الديانة الإيرانية (الحقيقية) عامة - وبين الديانة المانوية ذات النزعة الصوفية الزاهدة العازفة عن الدنيا الناشدة للخلاص عن طريق المعرفة ، نقول إن هذا الاختلاف قد جعل نقطة ابتداء منها ينكر كل ارتباط عميق ^(١) . ولعلنا نستطيع هنا أن نتعلم على أيدي مؤرخي الأديان المسلمين : فهم يميزون بدقة بين « المجوس » والمانوية ، وذلك في تصنيفهم ووصفهم للأديان الأخرى غير الإسلام ، بيد أنهم كذلك يبرزون بطريقة ليست أقل وضوحاً ما هنالك من صلة قرابة بينهما : مما هو مشاهد في الفكرة الرئيسية المشتركة القائلة بوجود قوتين كونيتين متعارضتين ، وفي إهابة ماني بزرادشت ؛ وبحسبون أخيراً حساباً لهذه الواقعة ، وهي أن الميول التبشيرية عند ماني وأتباعه كانت متجهة أولاً وبالذات نحو إيران حيث ظفرت بنجاح مشهور - وهذا شاهد على النسب المختار بين الروح الإيرانية وبين مذهب ماني ^(٢) . ومع ذلك فإن التأثيرات المانوية ، كما تلقاها أحياناً

-
- (١) مثلاً في الأيام الأخيرة في أبحاث ا. د. فون فيزندونك بعنوان : « الإنسان الأول والنفس في الروايات الإيرانية » (١٩٢٤) A. G. von Wesendonk : *Urmensch und Seele* in der iranischen Ueberlieferung وا. شفتلوفتس : « هل المانوية ديانة إيرانية ؟ » : I. Scheftelowitz : *Is Manichaeism an Iranian Religion ?* (في « آسيا الكبرى » ج ١ *Asia Major*) . ولا يعني هنا إلا الاجتزاء بالإشارة إلى المبحث الأول وموضوعه في بعض النواحي هو موضوع بحثنا نحن هذا ، ولكن بطريقة في النظر مختلفة تماماً . ولا محل هنا لمناقشة التفاصيل ، لأن الاختلاف اختلاف في المبدأ قبل كل شيء ، ولأن المفترسات الفيلولوجية التي يبدأ منها فون فيزندونك ، هي من ناحية أخرى قد تجاوزها (تقدم البحث العلمي) .
- (٢) راجع : أبو المعالي : « بيان الأديان » (أورده شيفر Ch. Schefer في « منتخبات فارسية » ج ١ Chresomathie Persane) ص ١٤٥ حيث يلاحظ أن الفصل بين البابين : « مذهب ماني » و « مذهب ثنوي » وجعلهما ذا عناوين مختلفين هو مجرد خطأ من الناشر ، كما لاحظ أرتور كرسستنسن Arthur Christensen (في « العالم الشرقي » ، ج ٥ ص ٢١٢ *Monde Oriental*) . كذلك راجع ابن حزم : « الفصل في الملل » ، ج ١ ص ٣٤ وما يتلوها ، والشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٨٨ .

المسلمون وأدانوها ^(١) — مثلاً كما في الحالة التي سندكرها من بعد ، وهي مسألة الرازي الطبيب العظيم — نقول إن هذه التأثيرات تنتسب من غير شك إلى السياق العام للتأثيرات الإيرانية في الإسلام ^(٢) . وفي هذا علينا أن نلاحظ أمرين : الأول أن المانوية — كما يشاهد في مسألة الرازي مثلاً — قد أحدثت تأثيرها في الإسلام ، كما أحدثته في منطقة البحر المتوسط ، خصوصاً عن طريق أفكارها الأساسية النظرية . وتفسيرها الكلي الرائع لمعنى العالم والإنسان ^(٣) ، ولم تحدثه عن طريق جهازها الأسطوري الفضفاض المغرق في الخيال ، الذي يتبدى في المصادر الشرقية — في مقابل المصادر الغربية — بارزاً بدرجة غير مناسبة إلى الصدر ، ولهذا أيضاً يلعب دوراً خطيراً ، في الأبحاث المحدثه ، خطيراً جداً ^(٤) . والأمر الثاني هو أن المانوية في تأثيرها لا يمكن فصلها عن الارتباط العام لتلك الحضارة الروحية المتجانسة التي امتدت قبل الاحتلال العربي بقرون في آسيا الغربية بما فيها المقاطعات الغربية لدولة آل ساسان ^(٥) ،

(١) راجع ما كتبه لوي ماسينيون استطراداً حول « الزندقة » في « عذاب الخلاج » ص ١٧١ وما يتلوها ، ١٨٦ وما يتلوها ... L. Massignon : *Passion...*

(٢) من المفيد ملاحظة أن ابن حزم في الموضع المشار إليه يريد أن يرد مذهب الرازي في المبادئ أو القدماء الخمسة إلى مذهب « المجوس » . ومذهب الرازي هو من غير شك في اتجاه مذهب المانوية في العناصر النورية الخمسة .

(٣) فيما يتصل بالمانوية الغربية علينا أن نشير هنا — إلى جانب فوستوس Faustus von Mileve خصم أوغسطين (القديس) — إلى عبارات القسم التي يجب ألا يبالغ في قيمتها والتي نشر نصها اليوناني لك . كسلر في كتابه : « ماني » ص ٤٠٣ وما يتلوها K. Kessler : *Mani* ونصها اللاتيني قد أبرزه من جديد ف. بانج في مجلة « موسيون » رقم ٣٨ (سنة ١٩٢٥) صفحة ٥٣ وما يتلوها : H. Bang, in *Muséon* . والأمر عينه ينطبق على الحركات المانوية الجديدة (راجع اتسكلر في مجموعة هرتسوج هولك ج ١٣ ص ٧٥٧ Zöckler : in Herzog-Hauck R. Reitzenstein : *Weltuntergangsvorstellungen* « تصورات انحلال العالم » ور. ريتسنشتين : « مجلة تاريخ الكنيسة » سنة ١٩٢٤ ص ٦٠ Kyrkohistorisk Arsskrift .

(٤) إن الفضل في إبراز مشكلتها على نحو غني بوجهات النظر ممتاز ما اضطر البحث العلمي إلى إعادة النظر وتجديده في بحث المسألة كلها إنما يرجع إلى أوزفلد اشينجلر O. Spengler ؛ (راجع تقديرات كارل هيرش بكر C. H. Becker لبحث اشينجلر : « انحلال الغرب ») =

والتي كانت قواعدها الحاملة لها مستعارة من الفكر اليوناني .

وهذا ينطبق كذلك على فعل الروح الإيرانية في القرون الأخيرة السابقة على مجيء الإسلام والقرون الأولى الإسلامية انطباقاً تاماً : فهو لا يمكن فصله عن فعل الهلينية ^(١) . والواجب الرئيسي للبحث هنا هو إعادة تركيب الحضارة العامة الهلينية الآرامية ، تلك الحضارة التي ليس ثمت تعبير موجز عنها خيرٌ من : « الحضارة السحرية » .

= في هذه المجلة (أي « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG) ج ٧٧ ص ٢٥٥ وما يتلوها ، وإدورد ماير Ed. Meyer في « المجلة الألمانية لنقد الكتب » DLZ سنة ١٩٢٤ ص ١٧٥٩ وما يتلوها .

(١) أبرز هذه الناحية من قبل كارل هينرش بكر في مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٩ . - وهناك نموذج شائق جداً لم ينظر إليه من هذه الناحية بعد على أنه رد فعل الفكر اليوناني الذي تلقاه الإسلام ، رد فعله على اللاهوت الإيراني ، وهذا النموذج هو الدفاع الذي كتبه ماردان فروكس Mardanfarrux ، ابن أهرمزد داذ ، دفاعاً عن الديانة الزرداشتية ، كتبه في العصر العباسي علي أبكر تقدير ، وهو كتاب « شكند - جمانيك فرار » *Skand-gumanig vizar* (« الفصل الحاسم للشك ») . وليقارن الإنسان قبل ذلك ترجمة وست West وهي ترجمة معنية في الفموض وعدم الدقة (« نصوص فهلوية رقم ٣ = كتب الشرق المقدسة ») ، ج ٢٤ ، ش ١١٥ ، وما يتلوها *Pahlavi Texts III* *Sacred Books of the East* ، ثبت المحتويات الموجز الموجود في أول نشرته للرواية البازندية *Pazand* والسنسكريتية (بومباي سنة ١٨٨٧) . وهذا الكتاب الدفاعي تسوده في قسمه الدفاعي وبصورة أقوى في قسمه الجدلي (الفصل ١١ ضد المسلمين ، الفصل ١٣ و ١٤ ضد اليهود ، الفصل ١٥ ضد النصارى ، الفصل ١٦ ضد الماتوية) نقول إنه تسوده تماماً تصورات الفلسفة الهلينية الغربية ومناهجها المنطقية . فبدلاً من العرض التقريري الخالص للكتب التعليمية الفارسية القديمة ، الذي كانت حجته الأخيرة هي : « مكتوب أنه ... » ، نجد هنا محاولة لإقامة العقيدة على أساس عقلي ، أي في المقام الأول لإقامة بحث عقلي في مشكلة التوديسيا (العناية الإلهية وما إليها) : فال مؤلف يبرهن على أن الفكرة الرئيسية القائلة برد الشر إلى قوة مستقلة خارج الله ، هي فكرة تقتضيها الضرورة العقلية . وهو يحدد موقفه من تيارات فلسفية خاصة : فهو يجادل في ٦ : ١ الدهرية (راجع إشارتي في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » : OLZ ، سنة ١٩٢٣ ، ص ٤٦١) وفي ٦ : ٣٥ - السوفسطائية (في الرواية البازندية : سفتاي Swavstai ، والسنسكريتية سفستايكا - تبعاً =

وفكرة الإنسان الكامل التي بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي إنما هي من خلق هذه « الحضارة السحرية » ورمزٌ مليء بالمعنى نسيج وحده . وهي تعود في ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني العتيق . وإنا لنجد في الأستاق الأحدث ، في السلسلة الطقوسية ودون تحديد أدق ، اسمه هكذا : جيا مرتين *Gaya maretan* أي « الحياة الفانية » ، أو في صورة أبسط جيا « الحياة » . والروايات المترابطة نراها لأول مرة في الكتب المكتوبة باللغة الفارسية الوسطى المتأخرة ، وتبعاً لهذا في الكتب العربية . ويسمى هنا جيومرد *gayomard* (تكتب *gayokmart* : جيوكمرت) ، وفي العربية كيومرث ، وفي شذرات من طُرفان لم تنشر بعد نشاهد الصورة جيمورد *Gémurd* (مكتوبة *gyhmwrđ* : جهمفرد ، راجع NGGW سنة ١٩١١ ، ٤ تعليق) . والمصدر الرئيسي هو كتاب « التكوين » *Genesis* المكتوب بالفارسية الوسطى ، وهو كتاب عرّف به مؤسس الأبحاث في الأستاق ، ألا وهو أنكتيل ديبرون *Anquetil Duperron* ، ويسمى عادة باسم بُندهشِن *Bundahisn* « الأساس » (بدلاً من زنداجاسيه *Zandagasih* « الوثيقة المنقولة » وهي التسمية الصحيحة له) ، وهو كتاب لم توضح مكانته وأهميته الأدبية إلا في الأعوام الأخيرة . فهو لم يصبح في متناول الناس جميعاً إلا منذ سبعة عشرة عاماً وفي صورة كاملة ، وذلك بفضل النشرة الزنكغرافية

= للعربي : سوفسطائي ، راجع مثلاً البيروني : « الآثار الباقية » ٨٢ : ٢٢) ، وفي ١١ : ٢٨٠ يجادل المعتزلة (في الرواية البازندية : مثرزى *muOzari* والسنسكريتية : مشجريكا *Muthajarika*) . ومن المهم أن الفصل (المضطرب ويا للأسف) الخاص بالمانوية (وقد بحث فيه حديثاً سيلمن *C. Salemann* في « مذكرات أكاديمية بطروغراد *Mém. Acad. Pétersbourg* ، ٨ : ٦ : ٦) يبحث في مذهب ماني من ناحية الأفكار التوجيهية النظرية وحدها ، ولهذا يظهر - بخلاف بقية ألوان العرض الشرقية - أنه يندرج في سلسلة الردود الغريبة المسيحية ، وهذا من شأنه أن يكمل الملاحظة التي أوردناها من قبل في ص تعليق .

الفوتوغرافية التي عملت على أساس مخطوط هندي^(١) ، بينما كانت النشرات والترجمات السابقة^(٢) التي كانت تستخدمه غالباً في الأبحاث المتعلقة بتاريخ الأديان تقوم على أساس نص مختصر مشحون بالأخطاء . أما الرواية الكاملة المسماة باسم البُنْدَهَشْن الكبير ، ولا يزال يشار إليه بهذه الإشارة : Gr. Bd. ، فلم تعرف حتى الآن إلا عن طريق ما أورده ج . دومستر J. Darmesteter و ا . بلوشيه E. Blochet تبعاً لمخطوطة في باريس ، وعن طريق الدراسة العظيمة التي عملها ا . جيتسه A. Goetze للفصل الثامن والعشرين^(٣) ، لكن هذه الرواية لم تعرف بعدُ معرفة كاملة ؛ ومن المعروف أنها تدل من بين الكتب المكتوبة بالفارسية الوسطى على مجرد قلة رموز قسم رئيسي من العمل . ومن ناحية أخرى جاءت أبحاث جيتسه Goetze بهذه الحقيقة النهائية - التي طالما أشار إليها ا . وست E. West من قبل مراراً^(٤) - وهي أن البُنْدَهَشْن يتضمن في جوهره منقولاً أبستاقياً لم يحفظ لنا في

(١) البندهشن ، نشرة بالزنكغراف المخطوط رقم ٢ . . . نشرة المرحوم ارقدت . د . انكليريا مع مدخل عمله ب . ت . انكليريا ، بمباي ١٩٠٨ *The Būndahishn, bein a Facsimile of het TD Manuscript Nr. 2... ed. by the Late Ervad T.D. Anklesaria with an Introduction by B. T. Anklesaria*

(٢) ت . فسترجورد : « بندهشن الكتاب الفهلوي » سنة ١٨٥١ : N. Westergaard : *Bundehesh, liber pehlevicus* وفر . فندشن « دراسات وآراء زرداشتية » سنة ١٨٦٣ Fr. Windischmann : *Zoroastrische Studien* وف . يوتي : « البندهشن » F. Iusti : Der *Bundehesh* سنة ١٨٦٨ . وا . وست « نصوص فارسية » ج ١ سنة ١٨٨٠ « كتب الشرق المقدسة » رقمه E. West : *Pahlavi Texts I, 180 (Sacred Books of the East)*

(٣) « حكمة فارسية في ثوب يوناني » (ZII, *Persische Weisheit im griechischen Gewand* II 60 ff. 167 ff.)

(٤) راجع المواضع المذكورة في كتاب جيتسه المذكور ، ٧٦ تعليق ٢ (حيث يجب أن يقرأ ١٣ بدلا من ١٣٧ ، ٤٦٥ بدلا من ٤٦٣) ، وكذلك أيضاً كتاب تيله وجيرش : « تاريخ الديانات في العصر القديم » ج ٢ : ٥ ، ٣٨ . Tiele-Gehrich : *Gesch. d. Rel. im Altertum* .

أصله^(١) . وبهذا يصبح لهذا الكتاب ، بوصفه مرجعاً ، نفس القيمة التي للكتب الأبتاقية^(٢) ؛ ويمكن بسهولة أن يفصل ويميز بين الحواشي والإضافات وبين الرواية المنقولة القديمة .

فإذا ثبت الآن أن نظرية الإنسان الأول ، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم ، تنتسب إلى الديانة الأبتاقية ، فعلينا بعد أن نتساءل ما إذا كان يمكن أن تؤخذ في الصورة الأقدم لها ، أي ديانة زرادشت كما تبدى لنا في الجاتا . لقد لاحظنا . كرسنسن من قبل ملاحظة قيمة^(٣) مفادها أن اسم الإنسان الأول الحقيقي (« الحياة الفانية ») لا يمكن أن يفصل عن الأسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجردة ، الأسماء التي وضعت للقوى الإلهية الروحية المدركة على أنها ذات فردية ، تلك القوى التي تميز الديانة الزرادشتية تمييزاً خاصاً . وهنا أود أن أضيف هذه الحجة ، ألا وهي أن صورة العجل الأول التي نصادفها مراراً في الجاتا ، العجل الذي يبدو في الجاتا الثانية ، هذا الكتاب العجيب جداً ، في صورة الشاكي ، نقول إن هذه الصورة تظل غامضة غموضاً كاملاً إذا لم ير المرء فيها صورة موازية لصورة الإنسان الأول^(٤) . وكلتا

(١) هو مستخرج من الترجمة التلخيصية الفارسية الوسطى لقسم مفقود من الأبتاق هو : « دا ماز نك » *Damas-Nask* (« كتاب الخلق ») حفظ لنا منه في مواضع أخرى فهرست مشتملاته .

(٢) أما أن فون فيزندونك *v. Wesendonk* (راجع قبل ص ٨ تعليق ١) يرفض حجج جيتسه بدون برهان (في كتابه المذكور ، ص ١٢٢) فإن هذا من أبرز عيوب كتابه .

(٣) « الإنسان الأول والملك الأول في التاريخ الأسطوري للإيرانيين » ج ١ (سنة ١٩١٨) ص ٤٢ .
Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens

ولبراجع في كل ما يتصل بهذا القسم هذا الكتاب الجيد الذي يؤلف ويحلل بوضوح وإيجاز نموذجيين المواد الفارسية الوسطى والعربية الخاصة بأسطورة الإنسان الأول ، وإن كان لم يحسب حساباً للرواية المانوية ولم يفد من البندهشن الكبير إلا بما نشره بلوشيه من ملخصات قبل .

(٤) صورة موازية ، يمكن بسهولة أن تفسر على أساس الميل الاجتماعي ، يتابعها زرادشت : فمجهوده متجه حقاً إلى حث البدو الإيرانيين الشرقيين على الاستقرار والزراعة وتربية =

الصورتين تظهر كذلك في كونيّات البُنْدَهَشْن في توازناً دقيق . وفضلاً عن هذا فإن الفكرة المناظرة الفيدياوية المشهورة ، فكرة الإنسان الأول الكوني (بروصا purusa) ، الذي تؤدي تضحية الآلهة به إلى إيجاد العالم (ريجفيدا ١٠ : ٩٠ ، Rgveda X 90) نقول إن تلك الفكرة ترد بالصورة الإيرانية للإنسان الأول إلى العصر القديم الآري .

وبهذا تتأيد النظرية التي قال بها سنة ١٩٠٢ الباحث الدانيمركي ا. ليمن^(١) E. Lehmann والتي لم يذكرها كل من كرستنسن (الكتاب المذكور ، ص ٣٢) وفون فيزندونك (الكتاب المذكور ص ١٧٣) ، تلك النظرية التي تقول إن الإنسان الأول قد ورد ذكره في الجاتا . وليمن يشير إلى الجاتا الثالثة ذات الأهمية من كل ناحية (« يسنا » ٣٠ Yasna) ، وفيها تتحدث الفقرة السادسة عن الديفيين Deven ، الذين عند القرار الأول للخلق انحازوا إلى صف الروح الشرعية . هنالك هرعوا معاً إلى إيشما (من اكششم Xishm) وهو الغضب المتجسد على صورة جنّي ، وخصوصاً الحُمار الطقوسي ، وهو الصورة المعارضة لفوهو مانا Vohu Manah ، المعنى الخير (الذي به يؤذون حياة الإنسان) يا بَنِيْنِ أَهْوم مريتانو ya banayen ahum maretano^(٢) . ومن المؤكد أن ليمن على حق حين يرى في الكلمات الأخيرة - في تعارض مع ما ورد في 32, 12 Maretan-Y الإنسان بالمعنى الكامل ، وبهذا يشير إلى كون فكرة الإنسان الأول موجودة في الاستعمال اللغوي في الجاتا .

= الماشية ومهمة التضحية بالحيوان في الطقوس . أما أن يكون هو الذي أبدع من جديد صورة العجل الأول الأسطورية - من تلك الصورة التي يعرف أنها أبرزت من بعد إلى الصدر تماماً في ديانة مترا ، فهذا أمر غير محتمل أبداً . بل الأحرى بنا أن نفترض أنه هو الذي جدد في صياغة أسطورة أقدم خاصة بالإنسان الأول وبالعجل الأول ، مما يتفق مع الفكرة التوجيهية للتناظر الكامل بين النماذج الروحية العليا وبين المخلوقات الجسمانية .
(١) Zarathustra. En bog om Persernes gamle tro, II 97

(٢) هذه النسخة تفترض مع برتولوميه Bartholome وريشلت Reichelt أن maretano هي في صيغة المفرد في حالة الملك genitif . أما أندرياس وفاكرناجل Andreas-Wackernagel (NGGW 1909) فيرون في هذه الصيغة أنها في حالة الفاعل الجمع nom. (« وبهذا يؤذي الناس الحياة بواسطته ») .

ولتحديده يكفي هنا أن نورد أن الإنسان الأول في المنقول الإيراني يؤدي أولاً وظيفة كونية ، ولم يتخذ بعد - كما حدث في العصر الهليني - صبغة دينية أو بتعبير أدق صبغة خلاصية . فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها ، نظراً إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول من أجزاء من جُثته غارت في تراب الأرض . وثمت رواية خاصة ^(١) تقول إنه عن أجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية : وفي هذه الرواية لا بد أن نفترض تأثير التصورات التنجيمية وبالتالي البابلية ؛ لأن النظرة التنجيمية الصنعوية ترى أن الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة منها تكون العالم ، يضاف إليها هنا - معدناً ثامناً - أشرف المعادن وهو الذهب ، الذي ينشأ عن النفس (جيان gyan) - وذلك تبعاً لما أثبتته ر . ريتسنشتين حديثاً في مناسبات عدة بالنسبة إلى التفكير الإيراني ومنه المانوي من وجود فن للحساب يجمع الكل أو المجموع إلى الأجزاء ^(٢) . لكن في هذه الرواية أيضاً - وهي بالضرورة أحدث - يؤكد تصوير الإنسان الأول بوصفه ماهية كونية حيثما أمكن على نحو أقوى .

فهنا يلعب الإنسان الأول إذن الدورَ الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم ، كما أوضح ذلك حديثاً بطريقة عجيبة ه . يونكر ^(٣) تبعاً لعرض البُنْدَهَشَن . ففي الدورة الثانية من الدورات العالمية ذات الثلاثة آلاف عام ،

(١) لم تعرف هذه الرواية حتى الآن إلا في الصورة الموجزة الواردة في « مقتطفات من زاذسبرم » *Exzerpten des Zazsparm* (راجع كرسستن، الكتاب المذكور ص ٢٣) ، لكنها توجد في صورة أقل وقد عرضتها - في الكتاب الوارد ذكره هنا من قبل في التعليق الوارد في ص ١٠ ، - وذلك في « البندهشن الكبير » .

(٢) راجع ر . ريتسنشتين في : « المجلة التاريخية » ١٢٦ ، ١٧ ، ٢٧ وغير ذلك : R. Reitzenstein in *Hist. Ztschr.*

(٣) « حول المصادر الإيرانية لنظرية الأيون (= الدهر) الهلينية » (في « محاضرات مكتبة فاربرج » ج ١ ص ١٢٥ وما يتلوهها = *Ueber irlische Quellen der hellenistischen Aion*) *Vorstellung (in Vortr. Bibl. Warburg)* ولم يتب فيه ندونك إلى هذا البحث الأساسي إلا بصورة عابرة تماماً .

التي فيها يبرز الله خليقته من وجودها الروحي اللامادي في داخل ، وحه إلى صورة ظاهرة ، يُخلَق الإنسانُ الأول صورةً نورانية غُدَانِيَّة . وبِكُرٍّ هذه الدورة يقتحم المناقضُ الخليقة الإلهية ، فيرسل الله جنده السماوي ومعهم الإنسان الأول لمحاربة الشر . وفي الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية ، وهنا لا بد للإنسان الأول أن يموت كيما ينشأ الناس الأرضيون عن موته . وموته يتحقق بإرادة الخالق : فهذا يُرْخى عليه نُعَاساً ^(١) . فإذا استيقظ رأى غزوة المناقض قد تمت في العالم ، لكن موته لا يقع — وهنا نجد مرة أخرى رواية تنجيمية أحدث — ، إلا بعد مجيء مجموعة فلكية من النجوم معينة .

ولكي نقدر أهميته في التفكير الإيراني قدرأً صحيحاً ، لا مندوحة لنا عن إلقاء نظرة موجزة على مضمونه . فقد تبين بفضل جيتسه Goetze أنه قد تكون بصورة كاملة في إيران في القرن الخامس قبل الميلاد تفسيرٌ للعالم شاملٌ على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر — أي المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير وبأن الإنسان عالمٌ صغير — . وفي خصائص هذا التفسير تتجلى هذه الحقيقة ، التي لعل ف . ك . أندرياس ^(٢) F.C. Andreas أن يكون أول من تنبّه لها ، ولكنها انكشفت في الأيام الأخيرة وفي وقت واحد

(١) الكلمة الدالة على هذا xväb مشتركة المعاني في الكتابة الفارسية الوسطى ، ولهذا قرئت حتى هكذا : xved . (« أبيض ») ، على الرغم من أنه يتبدى من مصدر متأخر لم يتنبه إليه حتى إليه حتى الآن في كتاب البندشن الكبير ، تقول إنه يتبدى منه بوضوح أن المقصود هنا هو « النعاس » . نعم إن هذه الكلمة يلوح أن النسخ البارسين المتأخرين لم يفهموها ، بيد أن التفسير الخيالي لنظرية الإنسان الأول ، هذا التفسير الذي أورده ه . جنترت في كتابه « السلطان العالمي الآري وأرض الخلاص » ص ٣٤٨ وما يتلوها H. Güntert : *Der Arische Weltkonig und Heiland* هو تفسير غير مقبول على أي حال .

(٢) أورده ر . ريتشتين في كتابه : « ديانات الأسرار الهلينية » ط ٢ ص ٩١ . Reit . zenstein : *Die hellenisischen Mysterienreligionen* (راجع الآن خصوصاً) . كرسنن في *Act. Orient* ج ٤ ص ١٠١ وما يتلوها) .

تقريباً من وجهات نظر متباعدة بفضل ر . ريتسنشتين ^(١) ، وه . يونكر ^(٢) ،
 وا . جيتسه ^(٣) ، و — هذا أمر يثير كل انتباه — الباحث في الصينيات ل .
 دى سوسير ^(٤) ، وهذه الحقيقة هي أن الأساس في هذا المذهب هو مجمل
 أو صورة إجمالية لتصوير أو تكوين ذي خمس سلاسل ؛ ولا سبيل إلى الشك
 في ثبات هذه الحقيقة . ولما كان ر . ريتسنشتين قد أثبت في الوقت نفسه سيادة
 الصورة الإجمالية الحماسية في التفكير المانوي ، فإننا هنا بإزاء سند ذي أهمية
 خاصة على وجود اتصال مستمر بين التفسير الكوني الإيراني القديم وبين التفسير
 الكوني المانوي .

وهذا النظام العالمي — وتحليله أهم بكثير جداً من التأملات في نشأة الأسماء
 الإلهية الإيرانية ورحلاتها — إنما يتسم بالحياة عن طريق فكرة الازدواج بين
 الخلق الإلهي والخلق المعارض الشيطاني ، وما بينهما من كفاح ينتهي بانتصار
 قوى النور . وفي هذا الكفاح كما رأينا يكون الإنسان الأول ، بوصفه ممثل
 الإنسانية ومعناها الباطن : بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة ^(٥) —

(١) الكتاب المذكور سابقاً ؛ وكذلك راجع : « سر الخلاص عند الإيرانيين *Das iranische Erlösungsmysterium* » ص ٦٢ ، « المجلة التاريخية » . *Hist. Ztschr.* ١٢٦ ،
 ١١ وما يتلوها .

(٢) الكتاب المشار إليه ص ١٣٥ ، ١٦٠ وما يتلوها ، ١٦٤ .

(٣) المرجع المذكور ، ص ٧٨ . والاعتراضات التي وجهها شفتلوفتس *J. Scheftelowitz*
 (في مجلة « آسيا الكبرى » *Asia Mjor* ج ١ ص ٤٦٦ وما يتلوها) لن تبقى بغير رد .

(٤) « النظام الكوني الصيني الإيراني » *L. De Saussure : Le système Cosmologique sino-iranien* (في المجلة الآسيوية *Journ. Asiat.* ، أبريل — يونيو سنة ١٩٢٣)
 ص ٢٣٥ وما يتلوها (راجع هناك أيضاً ص ٢٣٨ تعليق رأي ه . يونكر) .

(٥) راجع البندشن الكبير : ١٧ ، ١٢ ، ششم مرداهرف داد او زداريه وأكارهيه أنراج
 مينوج وهمت (٦٧٥٦٢ ؟) ، راجع « موجز الفيلوموجيا الإيرانية » *Gr. iran. Phil. la 320*
 ط ١ ١٣٢٠ ديفان *shashom mard, ahrov dâdo Zâdarih u anrag menug u*

hamist de van . « وسادساً (بعد السماء والماء والأرض والنبات والعجل الأول)
 خلق الإنسان العادل بخندلة وسلب السلطة من الروح الشريرة وكل (؟) الديف » (في =

كما هي الحال في المانوية تماماً . وفي صفه يوجد جند الصُّور الأولية الموجودة سابقاً للنفوس الفردية ، فروهر^(١) . وبينما نرى عند ماني عرضاً تفصيلياً لكيفية خضوع الإنسان الأول لسلطان الجنّ — ولن يخلصه منها إلا رسول ثان يبعثه الله ، بيد أنه يخلف وراءه أجزاءً من نوره تستغلّ من أجل تكوين العالم المادّي وبني الإنسان — لا نكاد نجد شيئاً مفصّلاً في الروايات الإيرانية القديمة عن سقوط الإنسان الأول . غير أننا نستطيع أن نستنتج ، مما يرد فيها من أن الله يرعى النعاس عليه ، أن موت الإنسان الأول — كما هي الحال عند ماني أيضاً — ينشأ عن إرادة الله ، لا نتيجة لارتكاب الخطايا . ولا حديث هنا عن خلاصه ، وإنما عن كونه أول الموقّطين يوم البعث وأنه يوهب نصف ما في الشمس من نور ، بينما النصف الثاني يقسم بين سائر الناس . وفي هذا تعبير عن المكانة الممتازة التي له في الأخرويات الإيرانية القديمة وعن أهميته الكونية الثابتة هنا . وعند ماني ، كما في كل الديانات الغنوصية ، قد عدّل من تأويل الجانب الأخروي خاصّة : فقبل نشأة العالم المادّي تم مسرحية الهبوط والخلاص للإنسان الأول ، والغنوص يجدد هذه المسرحية (الدراما) في التأمّل ، وذلك بأن يجد فيها تعبيراً عن وجوده الخاص : فكما أن الإنسان الأول ، ابن الله ، تقيده الجن في الأصفاد ، كذلك روحه الخاصة التي هي جزء من الروح الإلهية ، تتجافى عن أصلها وترسف في قيود ظلمة الوجود

= الأستاق . كذلك نجد الإنسان الأول يلقب بلقب « الإنسان العادل » . وفي الكتاب نفسه ٢١ ، ١١ : جيومرد دكسجو مندنه إى كو مردم أز وى تو كسج وپد — آن عنجو شيدج ، (« موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ١ / ٣٢١) زاذ هيند ، وش داذ أو أذيفريه إى آسانيه داذار Gayomard daxsagomandih e ku mardom az oy toxmag u pad-an, angoshidag, Zâd hend, ush dâd o adyâvarih e asanih dadar

« العلامة المميزة لجيو مردهى أن بني الإنسان نشأوا من نطفته ووفقاً لنموذجه ، وقد خلقه عوناً أعني إسماعداً (راجع الآن هـ . يونكر في Ung. JBB ج ه ص ٤١١ وما يتلوها) للخالق » .

(١) راجع ما أورده كرستنسن في كتابه المذكور ص ٢٣ نقلاً عن بلوشيه ، من فقرة مأخوذة من البندهشن الكبير سأعود إليه في التو .

الأرضي الجسماني . وكما أن الإنسان الأول قد حرّره المخلص ، الذي هو ذاته العليا نفسها ، من قيود الجحَنّ وأعادته إلى ملكوت النور ، كذلك يجب على الغنوصي أن يأمل ، عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير في الأصل الإلهي وتحديد ذاته الباطنة ، نقول : يأمل أن يجد طريق العَوْدِ والخلاص ^(١) . ومهما يكن من كبر الفارق في الموقف الديني هنا وهناك ، فهل يمكن الإنسان أن يَشْكَّ بجدِّ في أن فكرة الإنسان الأول الإيرانية القديمة والمأنوية ذواتاً واشجة قريى قوية جداً ، أعني أن التفسير الإيراني القديم للعالم والإنسان في العالم تعود للظهور في المأنوية ، دون اختلاف إلا في المظهر الديني ؟ إن استمرار هذا التفسير للعالم الذي أدلّ به في إيران منذ أقدم الزمان والذي أثرت بساطته الرائعة وإحكامه الفائق — خصوصاً في الإجابة عن مسألة العناية الإلهية والخير والشر في العالم — أثرت في الأكاديمية الأفلاطونية كما بيّن ذلك فرنرييجر ^(٢) ، نقول إن هذا الاستمرار هو السِّمَة الرئيسية في تاريخ أديان آسيا الغربية ، ويؤكد نفسه في كل تغييرٍ للمزاج الديني . وكل نظرة لا تستطيع أن تجعل هذا الاستمرار في الفكرة أمراً نُصِّبَ عينيها ، بل تنساق وراء التغير الدائم البراق للشكول والرموز في اختلاطها فلا تدرك الفروق من خلال الأمور المشتركة ، هي نظرة تقضي على نفسها بالعقم .

ولهذا فنحن نؤكد أن فكرة الإنسان الأول كانت ذات أهمية كونية (كوسمولوجية) خاصّة بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة : فهي تفيد في « تفسير » نشأة الإنسانية بتصوير أسطوري . ونحن هنا — كما يقول هـ .

(١) هذا السياق من الأفكار قد فصل فيه القول مراراً وبإحكام ر . ريتسنشتين . وأود أن أشير أو أجيل خصوصاً إلى المقال : « نظرات الخلاص قبل المسيحية » *Vorchristliche Erlösungslehren* (في « مجلة تاريخ الكنيسة » سنة ١٩٢٢ ص ٩٤ وما يتلوها *Kyrkohistorisk Arsskrift* ، ويوجد منها مستخرج خاص في كل مكتبات الجامعات الألمانية) : ففيه خير مدخل إلى هذا العالم الفكري الذي يبدو أول الأمر غريباً عن فكرنا .

(٢) « أرسطو » ، سنة ١٩٢٣ ص ١٣٣ وما يتلوها *Werner Jaeger : Aristoteles* .

أولدنبرج - بإزاء مذهب في « العلم السابق على العلم » . وكلُّ منا يعرف أنه ليس ثمت فارق ، بالنسبة إلى هذا النوع من التفكير ، بين الوجود الفزيائي والوجود النفسي ، أو بين الوظيفة الكوسمولوجية (الخاصة بعلم الكون) وبين الوظيفة السيكلولوجية (الخاصة بعلم النفس) : ففكرة التناظر بين العالم الأكبر والعالم الأصغر تتحدث أو تنطق عن هذا بوضوح كاف . وبهذا المقدار يكون الإنسان الأول ، بوصفه النموذج الأول للإنسانية ، بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة ، على صلة مفهومة بطبعها ، صلة بمجموع النفوس . أي فروهر . وجنوده يبدون في أول الكفّاح ضد الجحَن^(١) . وما ذكرناه قبل ص ٢٧ تعليق هـ عن الإنسان الأول من أوصاف ، ينطبق كذلك على النفوس ، - وصلتهم به ليست مشكلة مطلقاً في نظر التفكير الإيراني . إنما يصرّح بوضوح لأول مرة في النصوص المانوية عن المساواة بين الإنسان الأول وبين مجموع النفوس الفردية . وهذا يُفسّر بأنه هنا كما في كل أديان الخلاص قد استيقظ التفكير في الأنا الفردي والفرقة أو التمييز بين العقل عامّة أو الروح عامّة وبين الروح الفردية ، وهو تمييز من المعروف أنه لا يُبلّغ إلا في المراحل المتأخرة جداً من تطور الفكر الإنساني ، ويقوم خارج الفكر الإيراني القديم . وكذلك خارج الفكر الهندي القديم واليوناني القديم^(٢) . ولا شيء أبلغ في الدلالة من هذه الواقعة وهي كون النعوت الإيرانية القديمة كل القدم الخاصة بـ « الشخصية ، الفردية » يعبر عنها بواسطة التصورات الموغلة في الموضوعية أو أكثر ما يمكن تصوره موضوعياً من التصورات ، وأعني بها التصورات الخاصة بـ « الدين ، الاعتراف » (دثينا ، فره وشي daena, fravasi ، قارن

(١) راجع خصوصاً النص الذي أوردناه من قبل مشاراً إليه في ص ٧ تعليق ١ ، والذي أتحدث عنه بتفصيل في البحث المشار إليه مراراً .

(٢) (راجع في هذا الآن البحث الرابع الذي كتبه يوليوس اشتنتزل J. Stenzel بعنوان :

« حول تطور فكرة الروح في الفلسفة اليونانية » Zur Entwicklung des Geistesbegriffs in der griechischen Philos, Die Antike. المنشور في مجلة « الحضارة القديمة »

ج ١ سنة ١٩٢٥ ص ٢٤٤ ، وما يتلوهما) .

الاسم الميدي : فره ورتش φραρτίς Fravartis - « قَيِّمَ بأمر الاعتراف » .

- ٣ -

والآن وقد استقرت لدينا الأهمية الكونية النفسانية للإنسان الأول بالنسبة إلى التفكير الإيراني القديم ، فإنه من المفهوم في الوقت نفسه أن فكرة الإنسان الأول هذه قد كانت ذات تأثير خارق في كل موضع تلقى التفسير الإيراني القديم للكون ؛ لكن ليس لنا هنا أن نخوض في أمر الروابط المعقدة بين فكرة الإنسان الأول وبين الأسطورة الموازية لها التي تعود هي الأخرى إلى العهد الآري ، أسطورة الناس الأول . فإن شاء المرء أن يرتفع من واقعة التأثير السياسي ، الذي كان لإيران في آسيا الغربية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ، إلى الأسباب الباطنة للتأثير العميق الذي كان للأديان الإيرانية في ديانات آسيا الغربية ، فلا بد للمرء من أن يُسلّم بأن هذه الأسباب يجب أن يُبحث عنها في وحدة وبساطة ومنطقية التفسير « العقلي » للعالم الكلي على أساس وجهة نظر أخلاقية موجّهة كذلك التي عرضتها الديانة الإيرانية . فليس من بين أديان آسيا الغربية ، بل ولا الديانة اليهودية نفسها ، مَنْ أبرزَ هذه المسائل : من أين أتى الإنسان ؟ إلى أين يذهب ؟ وماذا عليه أن يفعل ؟ ودفعها إلى الصدر وأجاب عنها بيقين وبساطة يشيعان الحرية ، وليس بينها من قدّم الجواب في صورة واضحة الفكر مستقصاة كما فعلت الديانة الإيرانية . وهنا كما في تاريخ الأديان عامة تنطبق هذه الواقعة ، وهي أن الدين الواحد يؤثر بمقدار ما يقدّم تفسيراً عقلياً للعالم ، وبواسطة هذا التفسير نفسه ^(١) .

وبقدر ما اتضح تأثير تفسير العالم ، هذا التفسير الشنوي الإيراني القديم ،

(١) ليس من المفهوم تماماً لماذا يشك فون فيزندونك (الكتاب المذكور ، ص ٣٤) في هذه الواقعة . فتاريخ الأديان يقدم لنا شواهد عديدة على هذا . أجتزئ بذكر واحد من أبرزها هو : تأثير مواعظ بوذا ، الخاصة بمهية الألم ، في آسيا الشرقية والعليا .

في ديانات آسيا الغربية ، يتضح كذلك من ناحية أخرى تحول الموقف التقويمي عند الفرد بإزاء العالم ، هذا التحول الذي تم في الوقت عينه . فبينما الديانة الإيرانية القديمة في صورتها الكلاسيكية تقوم العالم الأرضي والوجود الإنساني تقويمياً إيجابياً متفائلاً تماماً في معنى الكلمات العجيبة في حمد الله التي يُستهلّ بها معظم نقوش دولة الأكمنيين ، فإننا نشاهد اتجاهًا مضاداً لهذا في التصويرات الدينية القائمة على تلك الديانة أولاً وبلا استثناء ، وفي الوقت نفسه تبدو الشخصية الفردية وحنينها إلى الخلاص وطريقها إلى النجاة في مقدمة المشاغل الدينية . وهذا التدين الجديد ، الذي سيظل من المستحيل تحديده زماناً ومكاناً نظراً إلى الانعدام المطلق لكل رواية كتابية كافية ، قد أmeen الباحثون في عشرات السنين الأخيرة في التنقيب عن ماهيته وتطوره في كل اتجاه . ولا نذكر هنا إلا تلك للتصورات الفردية التي تتجلى فيها من جديد صورة الإنسان الأول ، — وبخاصة في ارتباط وثيق جداً بالصورة المركزية في كل تلك الأديان ، أعني صورة المُخلّص .

وإن في الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول لتكمن القسّمات التي ستصبح حيّة في ديانات الخلاص الغنوصية : فهناك نشاهد الإنسان الأول كائنًا ذا طبيعة إلهية ، وهو يمثل — بوصفه نموذجاً أول للإنسانية — مجموع النفوس ، لكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا — πνεύμα — فهو « الحياة الفانية » ، وليس واحداً من « القديسين الخالدين » . وفي مقابل هذا نرانا في أديان الخلاص بإزاء ماهية إلهية ، أظلم معناها الأصيل — بل ووظيفتها بوصفها معنى باطناً للإنسانية — تحت تأثير تعقّد أنساب الآلهة وشائجها في الغنوص .

ولإنه لفضل : لريتسنشتين ومن بعده ف . بوسـت W. Bousset ، فضل يبقى أبداً ، أن كان أول من اعترف بأهمية نظرية الإنسان ἄνθρωπος الإلهي في الغنوص ، وبهذا حقاً الفهم التاريخي الديني لأقدم غنوص . فبعد أن نَمَى ريتسنشتين هذا الفهم بفضل أهم وثيقتين وهما : البويماندريس Poimandres

الذي يكون السفر الأول من مجموع الكتب الهرمسية ، ثم الخطبة النعاسية التي حفظها لنا هبوليت Hippolyt ^(١) ، تابع ف . بوست هذا العمل مستعيناً بمجموع الكتب الغنوصية ، وكشف عنه في الكتب المتداوية والماتوية بالقدر الذي كانت به هذه الأخيرة معروفة ، وهو قد اعترف بأصولها الإيرانية ^(٢) . وإنه لأجمل شاهد على عبقرية نظريته أنه استطاع أن يستخلص الصورة الأصلية للمذهب الإيراني مما تيسر من ترجمات ناقصة للكتب الفارسية الوسطى - يستخلصها استخلاصاً صحيحاً تماماً ^(٣) . أما فيما يتصل بالرواية الواردة في البويماندريس والخطبة النعاسية فقد قام الأستاذ ريتسنشتين بتفسيرها من جديد في الكتاب الذي أشرنا إليه في مستهل البحث ، رابطاً إياها بالرواية الإيرانية ، فنجتزئ هنا بالإشارة إليه . إننا علينا هنا أن نعيد ذكر الفكرة الرئيسية في البويماندريس . هنا ينشأ عن أبي الأشياء كلها ، عن النوس νους (العقل) ، الأنثروپوس 'Ανθρωπος' (الإنسان) المساوي له في الماهية . وهو يهبط خلال أفلاك الكواكب السبعة ويتلقى من كل مهيمن على فلك حفظاً من طبيعته ، وهي نفس الفكرة التي يعبر عنها في الرواية الثانوية الإيرانية (وهي كما رأينا من قبل ص ٢٤ . ليست أصلية ، لكن لعلها مع ذلك أقدم بكثير من

(١) « البويماندريس » ، سنة ١٠٠٤ . Poimandres

(٢) فقد كتاب ريتسنشتين يوجد في GGA سنة ١٩٠٥ ص ٦٩٧ وما يتلوهما ؛ ثم « المشاكل الرئيسية في الغنوص » سنة ١٩٠٧ *Hauptprobleme der Gnosis* ، والفصل الرابع منه كرس كله لنظرية الإنسان الأول ؛ وأخيراً مادة « غنوص » *Gnosis* و « غنوصيون » *Gnostiker* في إنسكلوبيديا بولي وفسوفا Pauly-Wissowa .

(٣) « المشاكل الرئيسية في الغنوص » ، ص ٢٠٩ : « ثمت دلائل عديدة على أن ... الأسطورة كانت في الأصل تجري على أساس أن الألوهية العليا نفسها تقتل الإنسان الأول أو تقدمه قرباناً حتى تهب مجرى العالم الحركة بفضل موته (راجع قبل ص ٢٥ ، ٢٧) ... والفكرة القائلة بأن الألوهية العليا نفسها تسلم الماهية الأولى وتقتلها لكي تتحقق مجرى العالم ، يمكن أن تكون في تماثل أدق مع توجيه الأسطورة في الغنوص ، هذا التوجيه الذي نرى أن الإنسان الأول قد أدى إلى تحقيق استمرار تطور العالم بفضل فثائه هو مختاراً مريداً في الهول » .

البويماندرس) على هذا النحو : وهو أن الإنسان الأول يحتوي في داخل نفسه على المعادن ، المثلة للكواكب . وحينما يموت يدعها تخرج من باطنه . ثم يشاهد - وهو ينظر إلى أسفل - صورته في المادة ، ويولع بها ، وينساق إليها - وبهذا يصبح في قيود الطبيعة الحسيسة . وعن طريق هذا تُفسّر طبيعة الإنسان المزدوجة : فهي ذات أصل إلهي وبطبيعتها حرة ، ومع ذلك فإنها مغلوطة إلى العالم السفلي - وهي فكرة تقوم نتيجة مباشرة للنظرة الإيرانية القديمة ، لكنها مع ذلك تدل على شيء جديد بإزائها . - ومذهب هرمس يبدو في استقباله العلوم السرية الإسلامية قد وضع تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية . فبدلاً من الأنثروپوس (الإنسان) - الذي هو في البويماندرس ممثل الروح الهابطة من عالم النور ، وممثل الذات الباطنة الخالصة في الإنسان - تصبح لروح « الطَّبَاع التام » في الهرمسية العربية الأهمية الرئيسية ، كما أثبت هلموت رتر H. Ritter في بحثه في كتابين ^(١) - وتلك فكرة شائقة جداً تبلور فيها على نحوٍ ما النظرةُ التنجيمية في الوجود : فهي تعبر عن المصير الشخصي للفرد ، كما يبينه الطالع - تعبر عن الجني *genies* الذي تحدث عنه جيته Goethe في الكلمات الأولية الأورفية Orphische Urworten .

أما فيما يتصل بالخطبة النعاسنية ، فليلاحظ هنا أنها تقدم لنا اللفظ الاصطلاحي : « الإنسان الكامل » *al-insan al-kamil* لأول مرة ، هذا الذي سيكون على درجة خطيرة من الأهمية في العصور التالية ^(٢) . ومن المهم جداً في هذا الصدد دائرة من الكتب داخل الآداب المسيحية الأولى تبدو فيها فكرة الإنسان الأول في شكل مُعدّل جديد خاص مع ارتباط ببعض الأفكار الأخرى التي ستوقّظ كلها في الإسلام إلى حياة جديدة وتلعب فيه دوراً خطيراً ، أفكاراً يمكن أن نجدها كذلك في المانوية ؛ - ودائرة الكتب هذه هي

(١) « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ، ص ١٢١ وما يتلوها *Vorträge Bil. Warburg* .

(٢) راجع النص في كتاب ريتسنشتين : « بويماندرس » ص ٨٣ وما يتلوها *Poimandres* .

المعروفة بالكلمتنيات Clementinen . والروابط بين مذهبها وبين النظرة الإسلامية إلى النبي والإمام قد لوحظت منذ زمن . لكن مسألة الانتقال التاريخي لم توضح بعد . ولا سبيل إلى التحدث عن تأثير كتابي مباشر . فالآراء التي نحن بصددھا يُدلى بها في الكتب الكلمنتية في داخل إطار تاريخ للرسل منتحل ، ولهذا اختلطت بفيض من المذاهب المتنافرة كل التنافر ، ذات صبغة يهودية وغنوصية . وليس من المعقول أن تختار هي وحدها من بين النصوص المعروفة لنا من الكتب الكلمنتية . ومن ناحية أخرى تعود للظهور في الأخبار المتراكمة عند آباء الكنيسة ومؤرخي البدع فيما يختص بالفِرَق اليهودية الغنوصية المختلطة مثل Ebioniten و Elkesaiten ، ولهذا كان علينا أن نفترض وجود سُنَّة موروثة منتشرة على نطاق واسع ، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها من المحتمل جداً أن يبحث عنهما في التربة الآرامية ^(١) . ولا بد أن يكون استمرار تأثيرها من بعد في الإسلام إنما قام في جوهره على رواية شفوية من أفواه من آمنوا بالإسلام من يهود ونصارى مبتدعين — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن التأثيرات التي سنتحدث عنها عما قليل ، تأثيرات الأفكار المانوية والأفلاطونية المحدثة المشابهة في الإسلام ، يجب أن ينظر إليها على أنها انتقلت بطريق كتابي .

ومن الأمور المميزة لهذا المساق من الأفكار الصعب الإدراك تاريخياً الصلةُ المشار إليها في الخطبة النعاسنية ، صلة الإنسان الأول في معناه الكوني والحلاصي

(١) راجع بوست ، الكتاب المذكور ، ص ١٥٨ وما يتلوهما (راجع قبل هذا ص ١٣٦ وما يتلوهما من الكتاب نفسه ، ففيها البيان التفصيلي للجانب الفارسي في الكلمتنيات) . وتباً للتحليل الأدبي الأساسي للكلمتنيات الذي قام به H. Waitz (« نصوص ودراسات » ، سلسلة جديدة رقم ١٠ سنة ١٩٠٤ *Texte und Untersuchungen*) ، راجع أيضاً هرتسوج وهوك Herzog-Hauck ج ٣ ، ص ٣١٢ وما يتلوهما) تنتسب الثروة الفكرية التي تشغلنا هنا إلى واحد من كتابي المصادر — هو Koptische Texte — اليهودية المسيحية الغنوصية ، مما يتفق مع النظرة المضادة للموسوية . وهذا الكتاب يجب أن ينظر إليه على أنه النموذج الرئيسي للمثل لكتب مفقودة .

بآدم « العهد القديم » الذي يبدو هنا بمثابة مَنْ تلقى الوحي الأول ؛ ثم صلته بالمسيح الذي تجددت فيه فكرة الإنسان الأول ^(١) .

لكن الله لا يقتصر على وحي واحد أوحى به مرة واحدة ، إنما هو يدعه يتجدد في كل زمان عن طريق نبي صادق ٢٢٧٤ ٢٢٧٥ ، يعود للظهور في صور فردية للدور من الأنبياء يصل حتى المسيح ويختم بوصفه خاتمهم ، وفي الوقت نفسه أولهم وأشرفهم . وعدم الإنفاق الذي نشاهده في عدّ هؤلاء الأنبياء - فهم سبعة ، يبدو المسيح تارة ثامنهم ، وتارة أخرى يُعدّ من بين السبعة - ، يمكن أن يفسّر بسهولة إذا قبل الإنسان أن يعد وفقاً لفن العدّ الذي أشرنا إليه من قبل في ص ٢٤ ، أي أن يضيف الكل إلى

(١) كما بالنسبة إلى التأثير الذي لا سبيل للمبالغة في عمقه ، تأثير فكرة الإنسان الأول في الديانة اليهودية - الإنسان وابن الإنسان في أسفار دانيال والسفر الرابع من عزرا وفي هنوش - وتأثيرها في المسيحية الأولى - « ابن الإنسان » في الأناجيل - ، كذلك لا يمكن إلا أن يشار إشارة عابرة إلى التصويرات المهمة جداً لحسن الأول (آدم علائي ، آدم قدمون adam 'illai, adam qadmon على أساس أنه ماهية كونية ، تلك التصويرات التي أبدعها التفكير القديم في الغنوص اليهودي ، أي القبالة ، راجع مثلاً ا. فرنك و ا. جلينك : « القبالة » صفحات ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٦٧ (نظرية العالم الأصفر) ، ٢٤٣ ، ٢٥٨ ، A. Frank-A. Gelinck : *Die Kabbala de Pauly* مكتوب وفقاً للمبادئ العلمية الحديثة . والترجمة العظيمة التي قام بها دي بولي وكريس Karppes لكتاب « زهر » بعنوان « دراسة عن نشأة وطبيعة الزهر » *Etude sur les origines et la nature du Zohar* ، أي أن الكتاين الذين إليهما يحال غير المختصين قبل كل شيء ، يصفهما ج. شولم G. Scholem (في MGW ج ٦٩ سنة ١٩٢٥ ص ١٣ وما يتلوهما ، و ٩٥ وما يتلوهما) في مقال له بعنوان : « علم الصنعة والقبالة » *Alchemie und Kabbala* بأنهما لا قيمة لهما . والتماثل بين الغنوص اليهودي والغنوص الإسلامي يقوم حتى في التفاصيل الجزئية ، كما يستنتج هذا من العروض التي بأيدينا للغنوص اليهودي : وسيكون إيضاح هذا التماثل وكذلك إيضاح التماثلات العجيبة بين التقوى الصوفية وبين التفكير والآراء في مذهب الحسيديين (راجع كتابات مارتن بوبر M. Buber وب. ليفرتوف P. Levartoff) ، كل هذا سيكون من أهم الواجبات الخليفة بعرفان الجليل على باحث يكون على علم دقيق بالمصادر في كلا الجانبين .

أجزائه . ولقد عرض تور أندريه Tor Andrae في كتابه عن « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقادها *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* » (سنة ١٩١٧) في الفصل السادس عرضاً رائعاً يبين فيه كيف أن النظرية الغنوصية للنسوة في الإسلام تجددت : أولاً في سلسلة أسلاف النبي محمد التي وصفها هو ، وكان « خاتمها » ^(١) ، ثم خصوصاً في النظرية الشيعية القائلة بانتقال فضل الحكمة الإلهية من آدم إلى الأئمة العلويين مارّة بالرسول محمد ، وهذه الحكمة الإلهية رمزها القائم هو النور ، وأخيراً في التكييف التدريجي للصورة السُنِّيَّة لمحمد ، خصوصاً في النظرات الصوفية ، وفقاً لنظرية الشيعة في الإمام . وقد أشار تور أندريه في كل حالة حالة إلى الأمور المماثلة في الغنوص القديم .

ولقد وجد هذا كماله في ديانة ماني التي تحدثنا عنها من قبل . وبفضل أبحاث ريتسنشتين خصوصاً صارت مكانة الإنسان الأول في علم نشأة الكون المانوي واضحة يمكن إدراكها ، وقد أثبتنا نحن من قبل أن النظرية الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول — بوصفه التصور الباطن للإنسانية قبل بداية العالم ، والذي اختاره الله ليكون له عوناً على الجن يرسله في الكفاح ضدهم — نقول إن هذه النظرية تتكرر بعينها قَسِمةً بقَسِمةٍ في مذهب ماني ^(٢) ،

(١) كما بين في الوقت نفسه بطريقة جيدة أن نظرية الإنسان الغنوصية لم تؤثر مطلقاً في شعور محمد برسالة الخاصة .

(٢) الاسم المذكور من قبل ص ١١ تبعاً لشذرة طرفان : « جيمرد » Gemurd لا يتناسب مع مع ذلك إلى الصورة الأصلية لمذهب نشأة الكون المانوي ، وإنما يستبدل بآدم . وماني نفسه لم يتحدث إلا عن « الإنسان الأول » (أناشا قدامايا anāsha qadmāyā) . وبينما نجد الإنسان يحتل في المانوية مكانة مركزية ، نجد في الديانة المتداعية — وهذا أمر لا يمكن المبالغة في إبرازه — أنه يظهر خلف الصفوف تماماً . وفي السفر الثامن عشر من قانون جنزا Ginza (ص ٤١١ من نشرة لدتسبرسكي Lidzbarski) يبدو جيومرد في صورة مزوقة على أنه الملك الأول ، كما في كتاب « الملوك » المكتوب بالفارسية الوسطى والأخبار التي أخذت عنه . واسمه يكتب هنا هكذا : 𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯 ولا أرى في هذا ، كما يفعل كرتستنن ، (الكتاب المذكور ص ٣١) مجرد تحريف من الناسخ ، بل أرى فيه نتيجة عدوى من الاسم التالي في سلسلة الملوك الأسطوريين ، طهمورط .

اللهم إلا أن الإنسان الأول هنا كان عليه أن يتخذ طابع المخلص الغنوصي : فهو لن يُقتل بل يُقيّد ويحدّر ، ومن ذاته الخاصة الهابطة من عالم النور يوقظ ويؤوب إلى وطنه الإلهي . وبهذا عدل من تفسير الحادث الذي قصد : في الأصل أن يكون كونياً (كوسمولوجياً) فأصبح سرّاً ، وأصبح دراما الخلاص . ولا يمكن في الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب ماني هذا بيقين . وكل شيء يدل على أن مصدره الرئيسي كان الغنوص الآرامي الشرقي (وإليه كما رأينا تنتسب الأفكار المميزة في الكلیمتينيّات) . ولا نعرف منه (أي من هذا الغنوص) بدقة إلا فرقة واحدة ، هي فرقة المنداعيين Mandäer ، بينما لا نكاد نعرف شيئاً عن فرقة كفرقة ابن ديسان وما يزعمونه عن نشاطها التبشيري الواسع النطاق ، ولا نعرف فتيلاً عن الفرق الغنوصية التي ذكرها كتاب الحواشي لثيادورس بركوني Theodor bar Koni (أورده هـ . بونيون في : « نقوش منداعية » H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*) . وتبعاً لهذا ، فإن إشتقاق ماني من فرقة معينة لا يكاد يكون ممكناً ، كما أنه من غير الممكن من ناحية أخرى بيان أنه تمسك باتجاهات غنوصية أقدم ، إتجاهات غنوصية في الديانة الإيرانية . لكن لا بد من التسليم على كل حال بأنه في مذهبه قد مزج أيضاً من العناصر الإيرانية الحقيقية لم يستطع أن يعثر عليها في الوسط الغنوصي الذي نشأ فيه ، — وأنه بوصفه فرعاً من النبالة البارتية العالية جداً قد كان في الوقت نفسه يمتد بأصوله في تربة السنة الموروثة والتقاليد الإيرانية .

وماني قد حيّ إنتقال السيادة من البارتيين إلى الساسانيين : لكن بينما نعلم قدرأً محتملاً من الأشياء عن الحركات الدينية في أيام دولة آل ساسان ، فإننا لا نعرف شيئاً مطلقاً عن تطور الديانة داخل إيران في أيام دولة الأَرزَكيين ، اللهم إلا بعض أخبار عن تثبيت الناموس الأبستاتي^(١) . ولهذا فليس ما يبرر

(١) راجع المجالة الممتازة التي أتى بها بهار . بتسوني في كتابه : « ديانة زرادشت في التاريخ الديني لإيران » (سنة ١٩٢٠) ص ١٥٧ وما يتلوها R. Pettazzoni : *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*

بعدُ ردّ السُّنَّة المتصلِّبة لديانة الدولة الساسانية إلى العهد البارقي . أما أن تكون الحركة الدينية العامة التي زلزلت آسيا الغربية في القرون الأخيرة قبل الميلاد ، والأول بعد الميلاد ، لم تكن لتؤثر في تطور الديانة الزرادشتية عامة ، فهذا أمر من الصعب إدراكه . ومع ذلك فإن الأحوط والأصح منهجياً أن نقول بإحتمال وجود إرتباط بين ماني وبين التصويرات والتشكيلات الموازية في الديانة الزرادشتية مما كان من تغذية الغنوص ، على نطاق واسع ، بدلاً من أن نستبعد ذلك من تاريخ الديانة الإيرانية ، وبدلاً من أن نفسره على أساس الرواية أو السنة الموروثة التي تصادف أن كانت معروفة لنا بدقة أكبر ، سنة فرقة المنداعيين ، — خصوصاً حيث كتبهم — والكتاب الرئيسي قد أصبح اليوم ميسوراً لنا بفضل عمل الترجمة الرائع الذي قام به لدتسبرسكي Lidzbarski — تمثل مجموعة مُقَنَّنة بعد ماني بقرون عديدة ، مجموعة من الروايات التي بعضها متنافر تماماً ، لم ينتخب منها بعدُ كيانٌ يقيني من النظريات يمكن أن تكون قد رسخت قبل ماني ومن ثم تكون أثّرت فيه .

وليس من شك في أن ماني قد مجّده أتباعه منذ عهد مبكر على أنه كائن إلهي . وعن هذا الطريق إنتقلت إليه صفاتُ المخلّص والإنسان الأول كما تدل على ذلك شذرات الأناشيد التي اكتشفت في التركستان . ومن الشائق أن نشاهد ، مرتبطاً بهذا السياق ، أن نظرية الوحي الواحد المبتلّغ بواسطة دورة أو سلسلة من الأنبياء ، كما يرى في الكتابات الكليمنتية وفي الإسلام ، وأن المبدأ القائل بتثبيت السلطة الدنيوية والسلطة الروحية بواسطة توكيد إرتباط علوي بين حامل السلطة وبين النبي ، كما يشاهد في نظرية الشيعة في الإمامة ، نقول إن هذا المبدأ وتلك النظرية كليهما كان قد نما وتطور تطوراً كاملاً في المانوية من قبل . والشواهد على هذا ليست عديدة — والأمر كذلك بالنسبة إلى الجانب « النظري » عامة في المانوية — ، لكنها كلها تترافق على هذا الذي

قلناه . فالبيروني ^(١) وصيغ القسَم اليونانية ^(٢) يثبتان أن ماني كان يحسب نفسه « خاتم » دورة من الأنبياء تتكون من زرادشت وبوذا والمسيح ، وأنه عدّ نفسه ذا نفس الماهية التي لهم وللشمس أيضاً . كما أن يزدانبحث كان يقول بناموس للأنبياء يتكون من سُبَاع بإضافة آدم وشيث ونوح ^(٣) . وما أورده كتاب « الفهرست » ^(٤) ، من موقف سلبي يبدو في كتب يزدانبحث بإزاء الأنبياء السابقين ، لا يناقض ما نقوله هنا : إنما هو يتعلق في المقام الأول بموسى الذي أنكر ماني وكثير من الغنوصيين ^(٥) نبوته . كما يتعلق هذا الموقف السلبي بالمسيح الذي مجده النصاري على أساس أنه مَن صُلِبَ وتحمل الآلام ، بينما ماني — شأنه شأن محمد تماماً (سورة « النساء » : آية ١٥٦) — قد رفض فكرة الصلب وعدها خرافة ، وقال بمسيح روحي خالص ^(٦) .

وإثبات الولاية الشرعية بانتقال اللطف (الإلهي) وراثته بين الولاة — إثبات هذا بواسطة الزعم أن تمت لإرتباطاً صوفياً مع ماني — نجده عند الأسرة من الولاة التي دانت وحدها بالمانوية ، ونعني بها أسرة أمراء الدولة البوجورية Uigurenreich في آسيا الوسطى (من سنة ٧٤٥ إلى سنة ٨٤٠) . والوالي الذي أدخلت المانوية في عهده سنة ٧٦٢ (وهو بقوشغن (مو — يو) الذي [Mou-yü] Buqu Chagan : ٧٥٩ — ٧٨٠) كان يحمل لقب : « زهغ ماني »

(١) « الآثار الباقية » ص ٢٠٧ س ١٤ ؛ راجع ي . هوروفتس في مجلة « الإسلام » *Der Islam*

ج ١٣ ص ٦٧ تعليق ٣ .

Kessler, 404 :

(٢) كسلر ، ص ٤٠٤ :

Ἀναθηματικὸν τοῦτο τὸν ἱερὰ δῶρον καὶ βοδὸν καὶ τὸν
 χρυσόν καὶ τὸν μαυροχρῶν καὶ τὸν ἰσχυρὸν ἐν καὶ τὸν ἰσχυρὸν

(٣) كسلر : ٢٤٩ س ١١ (عن ابن المرتضى) ، راجع أيضاً الشهرستاني : ص ١٩٢ س ٩ .

(٤) أورده فليجل : « ماني » ٦٩ ، ١١ ؛ راجع عن هذا ص ٣٣٦ وما يتلوهما من « الفهرست » بنشرة فليجل .

(٥) الشهرستاني : ص ١٨٨ ، س ١٣ .

(٦) فليجل : الكتاب المذكور ، ص ٢٥٤ وما يتلوهما .

zahay i Mani ، « إنبعاث عن ماني » ^(١) . وهذه الواقعة وهي أن هذا اللقب ، بخلاف سائر الألقاب كلها ، لا ينتسب إلى اللغة التركية التي تتكلم بها الأسرة نفسها ولا إلى لغة البلاد الصغندية ، وإنما ينتسب بالأحرى إلى الفارسية الوسطى ، أعني إلى لغة الكنيسة المانوية الخاصة ، نقول إن هذه الواقعة تلزمننا هذه النتيجة وهي أن هذا اللقب كان ثابتاً من قبل ، وبالتالي أنه قد كان مستخدماً من قبل في أغلب الظن . وكان أحد الولاة التاليين ، وإن كانت درجته ليست إلا أحط درجة في السلسلة التصاعدية المانوية ، وهي درجة « المستمعين » (نيوشغان *niyosagan*) نقول إنه كان يسمى باسم « الحلقة اللامعة لرسول النور » ^(٢) . وكما أن عناصر النور الخمسة هي في علم نشأة الكون المانوي « حلقات » الإنسان الأول الإلهي الذي يخوض غمار القتال ضد الجنّ مسلّحاً بهذه الحلقات ، كذلك ماني نفسه يُنظر إليه على أنه البنية الروحية *Corpus mysticum* لكنيسته التي أعضاؤها هم المؤمنون به — أو بعضهم ، مثلاً أبناء البيت المالك وحدهم ؟ — . وبكفينا هذان اللقبان لتعرف هنا مذهباً في اللطف الإلهي غنوصياً كامل التكوين ، مذهباً ذا نسب قريب بمبدأ الشيعة في الولاية الشرعية أو الإمامة ، مما إستند إليه قومٌ كالفاطميين ^(٣) .

(١) ف . ف . ك . ميلر : « يوجوريات » ج ٢ ص ٩٥ ، في *F. W. K. Müller, Uigurica* (*APr AW* ١٩١١) ؟ « كتاب تذكاري لفلهلم تومسون » (سنة ١٩١٢) ص ٢٠٧ *Festschrift für Wilhelm Thomson* ؛ « ورقة مزدوجة من كتاب أناشيد مانوية » *Ein Doppelblatt aus : einem mainchäuschen Hymnenbuch* 5. 38 (في ١٩١٣) . *APr AW* 1913 وكذلك ي . مركفرت *J. Marquart* في مجلة *Sb Pr AW* سنة ١٩١٢ ص ٤٩٠ ، ص ٤٩٣ .

(٢) ف . ف . ك . ميلر : « ورقة مزدوجة » ٥ ، ٩ ، ٢٩ .

(٣) وتور أندريه في الكتاب المذكور (ص ٣٠٢) يؤكد بوجه خاص أن المبدأ لم تكن له سابقة في الغنوص . لكنني أظن أنني أستطيع أن أثبت أن مثل هذا يمكن مشاهدته فعلاً في المانوية . وإذا كنت لا أرى الآن السياق التاريخي له ، فإني مع ذلك أرى من المحتمل تماماً أن يوجد مثل هذا المبدأ .

والمرحلة الكبيرة التالية في تطور فكرة الإنسان الأول هي التوفيق بين الصورة الكونية الخلاصية للأنثروبوس في الغنوص وبين نظرية اللوغوس والنوس في الفلسفة اليونانية المتأخرة . وهذا التوفيق كان قد تم كله في الهلينية ، وتبعاً لهذا في العصر السابق على الإسلام ، وتلقاه الإسلام على أنه من نتاج الهلينية . ولا سبيل إلى المبالغة في تقدير أهمية هذه الواقعة التي تميز الموقف العام ، وهي أن التفكير الإسلامي لم يتلق التدين الشرقي القديم أولاً على النحو المختلط الأصلي العديم الصورة لثوبه الخرافي الخيالي ، وإنما تلقاه في صورة منظمة بواسطة التصورات الثابتة المتواطئة نسبياً التي كانت للفكر اليوناني ، وتبعاً لهذا تلقاه في صورة منظمة المذهب أو في القليل قابلة لهذا التنظيم المذهبي . وعلى هذا النحو كان مطلوباً من التفكير الإسلامي أن ينشئ مذهباً تنظيمياً من التراث الروحي الهليني الشرقي كله الذي إنضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحي اللتان أتى بهما محمد ، فكان هذا نقطة إتجاه جديدة له . وكان لا بد ، بادئ ذي بدء ، أن يكون ميل أمثال هذه التكوينات المذهبية متجهاً إلى النزعة الانسكلوبيدية : هي تريد أن تظفر من مجموع المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله أجوبةً عن المسائل النهائية الخاصة بحقيقة الألوهية ، وصلتها بالعالم ومكانة الإنسان . وكانت الصفتان المميزتان للديانة الغنوصية ، وهما : الثنائية الكونية النفسانية ، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا ، نقول إن هاتين الصفتين كانتا غريبتين تماماً عن طبيعة الإسلام : فمهما يكن من عمق نفوذهما أيضاً في المشاعر الدينية لكثير من المسلمين ، فإنهما مع ذلك لم يوضعا مطلقاً بمثابة مبادئ نظرية ، أعني أن المفكرين الذين فعلوا هذا — مثل الرازي الذي سنذكره عما قليل — عدُّوا من الملحدّين . بيد أن المثل الأعلى للمعرفة في الغنوص وفي الأفلاطونية المحدثة قد إحتل مكان السيادة في التفكير الإسلامي : فيقين المعرفة النظرية لا يقوم على التصورات المُحدَّدة ، بل على عيان أو بَيِّنَة مباشرة مرتبتها تساوي مرتبة التجربة الحية للوحي الديني ،

بيئة لها هي نفسها أهمية دينية : فالمعرفة هنا أيضاً هي خلاص ، وهي ظفر جديد بوجود خالصٍ روحي . وأهم أثر يفيد في تقدير تقبُّل الفكر الإسلامي للثروة العلمية الهلينية الشرقية كلها هو دائرة المعارف (« رسائل ») التي كتبها إخوان الصفا في البصرة في القرن العاشر ^(١) ، (= الرابع الهجري) - وإنما تأتي أهميتها من كون المواد المنقولة فيها لا تزال في صورة أولية خامة ، لم تشكل بعدُ ، كما سيحدث عما قليل ، بواسطة طاقة عظيمة من التفكير المنتظم مثل طاقة ابن سينا . وفضلاً عن هذا ، فنحن بصدد مفكرين لم يتأثروا نسبياً بعلم الكلام الإسلامي المحلي الذي بلغ في القرن التاسع (الثالث الهجري) نفسه مرتبةً رائعة ، وقام بأعمال ضخمة - مفكرين كانوا على أوثق الصلات بحركة التنوير الكبرى التي نشأت في القرن التاسع (الثالث الهجري) كما يتبين ذلك من ملاحظات جزئية حديثة ^(٢) ، ومن مقارنة بمؤلفات ناصر خسرو

(١) خير ما كتب لبيان خصائصها العامة لا يزال حتى الآن مقالة أوجست ميلر Müller في كتاب ارش وجروبر Ersch-Gruber والمقالات النقدية التي كتبها هو ، وأشار إليها في المقالة المذكورة ، ونشرها في مجلة GGA. كذلك راجع ت. ي. دي بور « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص ٧٦ وما يتلواها T. J. de Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam* وقد عني دي بور في أول عرضه الجديد وفي ختامه ببيان الارتباط الفكري بين إخوان الصفا وبين الباطنية .

(٢) اجنتس جولدتسيهر : « مجلة الإسلام » ج ١ ص ٢٢ وما يليها J. Goldziher : *Der Islam* ثم ب. كازانوفافي « المجلة الآسيوية » ١١ ، ص ٥ وما يتلواها P. Casanova, in JA (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ص ٣٥٧) . ثم لوي ماسينيون الذي استخدم التعبير الموفق : « دائرة معارف النزعة الباطنية الإسلامية » encyclopédie du Batinisme islamique وذلك في مجلة « الإسلام » ج ٤ ص ٣٢٤ - تقول إن ماسينيون في كتابه عن العلاج وفي مقاله « بالسفر التذكاري المهدي إلى أ. ج. برون » Browne قد تقدم بفهم « رسائل إخوان الصفا » تقدماً حاسماً . أما عرض ماكس هورتن الموجز كل الإيجاز (« فلسفة الإسلام » ص ٢٦٠ وما يتلواها Max Horten : *Die Philosophie des Islam*) فيقيس هذه « الرسائل » وفقاً للأعمال المعاصرة لها التي قام بها أصحاب المذاهب الكبار ، ويحكم عليها بأنها ضئيلة القيمة من الناحية الفلسفية ، لكنه لم يكن عادلاً في تقديره لأهمية هذه « الرسائل » الهائلة من ناحية التاريخ الحضاري .

التعليمية على وجه التخصيص ، حركة التنوير التي كانت تهدف في آن واحد إلى هدف سياسي هو تثبيت الإمامة الفاطمية - التي أقامت من أول الأمر أحقيتها في الولاية الشرعية على أساس الأفكار الغنوصية التي ذكرناها - ، وإلى هدف آخر هو إذاعة العلم الهليني مكان علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميين المعاصرين ، تلك الحركة التي نسميها باسم « الباطنية » . وتبديداً لكل سوء فهم ، يجب علينا هنا أن نؤكد في الوقت نفسه أن فكرة الخروج المقصود عن الإسلام لم توجد أبداً في أذهان أتباع هذه الحركة التي كانت في أول أمرها جمعية سرية محضاً ، - سرية لا بحسب أقوال خصومها ، بل وفقاً لأقوال أصحابها أنفسهم وشهاداتهم ، مثلما بين أيدينا الآن من أقوال خاصة بناصر خسرو - وإنما كانت نقطة ابتدائهم هي الإقنتاع بأن الوحي القرآني والعلم هما حقيقة واحدة بعينها ، فلم يثوروا إلا على خطأ علماء الكلام خطأ مزدوجاً : هو أولاً البحث المستقل في معنى الوحي (« الإجتهااد ») - بدلاً من الخضوع للسلطة التعليمية القائمة على اللطف الإلهي هي وحدها (« التعليم ») ؛ وثانياً إنكار هؤلاء العلماء « للباطن » ، للمعنى السري الباطن ، الذي هو الأساس في الأحكام « الظاهرة » للعبادات والمعاملات في التنزيل .

وكان لا مندوحة لنا عن رسم صورة إجمالية عابرة لهذا الوسط ، لأنه كان تربة ميلاد حركة روحية تختلف من الناحية الموضوعية عن علم الكلام الإسلامي وما يناظره محلياً من تصوف لم يتجه إلى الوجد والسكر إلا بطريقة ثانوية ، وإنما كان إتجاهه الرئيسي نحو تقنين منطقي للسلوك في الحياة وفقاً لأمر إلهي يجربُ شخصياً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تختلف بوضوح عن التطور الفلسفي التنظيمي الحقيقي . وهذه الحركة الروحية هي التي علينا أي نسميها باسم « الغنوص الإسلامي » . وهي تجري في تطورٍ يرجع الفضل في بيان استمراره إلى ميجيل أسين بلثيوس M. Asin Palacios ^(١) ، تطورٍ

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ *Abenmasarra y su escuela* .

يبدأ من الحركة الروحية التي يبينا منذ قليل خصائصها والتي كانت نقطة إبتدائها في العراق (بابل) وفي خراسان التي استعمرت من هناك ثقافياً أيضاً ، ويستمر هذا التطور حتى يبلغ الفكر التنظيمي المذهبي الكبير المكمل للغنوص الإسلامي ، ونعني به ابن العربي الأندلسي ، الذي أثر نظامه المذهبي في التصوف المتأخر كله ، وعن هذا الطريق أثر في الكتب الكلامية وفي الشعر منذ القرن الثالث عشر (السابع الهجري) خصوصاً عند الفرس والترك ، أثار تأثيراً حاسماً حقاً .

وفي هذا الغنوص الإسلامي صارت فكرة الإنسان الكامل — بوصفه قدرة كونية — الفكرة الرئيسية ، وهي نظرة غريبة عن علم الكلام الإسلامي بقدر ما هي غريبة عن المذاهب الفلسفية الكبرى . وفيه تتلاقى صورة الإنسان الأول في الغنوص مع التصورات العليا في علمي ما بعد الطبيعة والنفوس الأفلاطونيين المحدثين ، وإلى جانب ذلك تتبدى الأنظار المتعلقة بحقيقة النبوة والإمام « والولي » . لكن بينما نشاهد أن الأبحاث الجديدة قد أوضحت الصورة النهائية لهذا المذهب عند ابن العربي ، نجد أن بواكيره لا تزال في حاجة إلى فضل إيضاح .

وعلينا في المقام الأول أن نوجه إنتباهنا إلى الكتاب الذي صار — أكثر من غيره — أهم كتاب لإبلاغ الأفلاطونية المحدثثة إلى العرب : ونعني به الكتاب الموسوم باسم « أثولوجيا أرسطاليس » الذي ترجمه حوالي سنة ٨٤٠ م (= ٢٢٦ هـ) عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي إلى العربية على أساس ترجمة سريانية — لم تحفظ لنا — لأجزاء من « تساعات » أفلوطين ألف بينها أحدُ السريان ، ونسب تأليفها إلى أرسطو ^(١) . أما أن مصنفها أو صانعها

(١) راجع أ. بومشترك في « الشرق المسيحي » ج ٢ ص ١٨٧ وما يتلوها . : A. Baumstark
 in, *Oriens Christianus* ، ثم كتابه : « تاريخ الأدب السرياني » ص ١٦٦ وما يتلوها . *Gesch. syr. Lit.*

لم يختَر ما اختار عن غير قصد وخطئة ، بل فعل ما فعل مستهدفاً وجهة نظر معينة : فاستخرج مسائل بعينها استهوته : فهذا أمر قد عبر عنه ر. فولكمن بعبارة جيدة فقال عنه إنه « كان رجلاً ... قليل البضاعة من العلم ، لكنه كان يملك منه ما يكفي لتكوين فكرة عامة عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثنة . وكان متبحراً على العموم في معرفة نظرية العالمين : المعقول والمحسوس ، والواحد ، والعقل ، والنفس ، وعود النفس إلى العالم العلوي ، حتى إنه لم يتردد في نسبة ذلك إلى أرسطو » ^(١) . إذ يشاهد المرء أن إختياره كان موجهاً بدوافع « شرقية » متميزة تماماً : النظرية الثنوية في العالم وفي النفس ، التفسير الروحاني للخلاص على أساس أنه عود النفس إلى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة . وهنا نتساءل : ما الباعث له على الإهابة بالتفكير « اليوناني » هنا ؟ لا شك في أن الدافع لديه كان اهتماماً فردياً قوياً ببناء نظريته في العالم على أساس نظري حتى يخرج عن نطاق التفكير الأسطوري ، وكان كذلك ما تبدى له هنا (أي في الأفلاطونية المحدثنة) من نظرة واحدية جامعة مع الإحتفاظ في الوقت نفسه بالتعارض بين المملكتين (العالم والنفس) إحتفاظاً كاملاً ، — وكل مذهب واحدي له تأثير لا سبيل إلى دفعه في كل تفكير غير علمي من ناحية . ومقيد بعقيدة دينية راسخة من ناحية أخرى . ولنا لنجد في كتابه هذا (« أنولوجيا أرسطاطاليس ») ، إلى جانب التعارض الوارد مراراً بين الإنسان العقلي والإنسان الحسي (— λογιστικὸν κτῆνος —) ، فقرة موضوعها « الإنسان الأول » ، فقرة تستحق منا هنا أن ننظر فيها عن قرب . فهو — بعد أن تحدث عن صنم (= تمثال) الإنسان الجسماني وكيف أنه دون هذا الإنسان وأخس منه بكثير « وذلك أنه ليس فيه كلمات الإنسان الفواعل » ، ولا حياته ، ولا حركته ، ولا حالاته ، ولا قواه « قال : « فكذلك هذا الإنسان : هو صنمٌ لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصور هو النفس ، وقد خرجت

(١) « تساعات أفلوطين » (نشرة مكتبة تيبير) ج ٢ مقدمة ١٢ . *Plotini Enneades (Bibl. Teubneriana)*

لأن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق ، وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره . وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهي في الإنسان الأول قوية جداً . وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك كما قلنا مراراً . — فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً ، وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى . — وهذا الإنسان هو الإنسان الذي حدّه أفلاطون الشريف الإلهي ، لأنه ^(١) زاد في حده وقال : إن الإنسان الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو إلا نفس تستعمل البدن أولاً . فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن إستعمالاً ثانياً ، أي بتوسط النفس الحيوانية ^(٢) . « يقابل هذا في الأصل اليوناني (« التساعات » ، « التساع السادس » ، م ٧ ف ٥ ؛ ج ٢ ص ٤٣١ من نشرة فولكمن) نص مختلف ويمتاز خصوصاً بالإيجاز : « إن النفس ... تهب البدن صورة تناسبه ، وتحدث فيه إنعكاساً عن الإنسان (العقلي) ، بقدر ما يبع البدن قبوله ، كما أن الرسام ينتج إنساناً بدوره دون هذا الإنعكاس هو الآخر . والنفس تولد في هذا الإنعكاس إستعدادات وقوى (الإنسان العقلي) ، وكلها باهتة ، لأن هذا الإنعكاس ليس هو الإنسان الأول . وكذلك تولد فيه مختلف أنواع الأحساس التي وإن بدت مرهقة ، فإنها مع ذلك أضعف إذا ما قورنت بالأحساس العليا التي هي صنم لها . والإنسان الأعلى (من الإنسان

(١) صوابها : إلا أنه .

(٢) ص ١٤٨ س ١٥ إلى ص ١٤٩ س ١٠ . وترجمة ديتريشي Dieterici (ص ١٤٨ وما وما يتلوه) هنا كما في كل موضع ليست بمنأى عن الاعتراض . والفيلولوجيون الكلاسيكيون (المختصون باليونانية واللاتينية) يحسنون صنفاً إذا لم يحملوا النص العربي مسئولية غموض الترجمة ، كما فعل فولكمن .

الحسي) يمتلك نفساً أكثر إلهية ، وإنسانية أفضل وأحساساً أشد إرهافاً . وهذا هو ما عناه أفلاطون بقوله في تعريفه (إن الإنسان نفس) ، وزاد على هذا بأن قال : « نفس تستعمل البدن » ، لأن (هذه النفس الأكثر إلهية) فوق مكانة تلك التي تستعمل البدن أولاً ، فإنها تستعمل البدن إستعمالاً ثانياً . ولن نخوض هنا في بيان ما في النص العربي من إضعاف للديالكتيك الأفلوطيني المحكم الموجز الدقيق . وأهم من هذا أن نلاحظ أنه من الواضح جداً أن معنى الأصل قد عُدِّلَ ليستقيم مع تأويل غنوصي ، وهذا يظهر خصوصاً في الفقرة المُقَحَّمَة التي طبعناها بحروف سود ، فهي تقدم لنا نظرة غريبة تماماً تقطع على السياق الفكري مجراه . فهذه الفقرة المقحمة تتحدث عن الإنسان « الأول » الذي هو نورٌ محض ، ولهذا فإن نظريته تقوِّي من تطور القوى الروحية خاصّة . فبينما نجد في النص اليوناني أن العبارة *πρωτος καὶ ἄριστος* هي في نفسها ذات أهمية ثانوية جداً ، يتعلق النص الشرقي (السرياني والعربي) باللفظ *πρωτος* ويكرره عدة مرّات : فمن الواضح أنه يرتبط بهذه الكلمة في ذهنه معنى أخصّ وأعمق . أما ما هو هذا المعنى فهو ما يتضح لنا في الحال إذا ما عدنا فترجمنا العبارة العريية : « الإنسان الأول » إلى أصلها السرياني هكذا : أناشا قذمايا : لأن هذا التعبير معناه « الإنسان الأول » (بالمعنى الذي حدد قبل في الفكر الإيراني) ويناطر التعبير العبري : آدام قذمون ^(١) . وبهذا تيسر الدليل على أن المؤلف السرياني المجهول لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » قد صدر عن تأملات وآراء غنوصية ، فيها لعبت نظرية الإنسان الأول دورها ، وأنه قام بهذا التصنيف مقوداً بأغراض غنوصية حاول أن يحققها في هذه

(١) ترجمة ديتريشي للعبارة : « إنسان أول » باللفظ *Urmensch* أصابت وجه الحق دون شعور منه . لكن يجب أن يلاحظ أن المترجم العربي نفسه لم يفهم تمام المعنى الموجود في التعبير السرياني ، ولهذا ترجمه بالعبارة الباهتة : « الإنسان الأول » ، بدلا من « الإنسان القديم » . ومن هنا يستنتج أولاً أن هذه الفقرة المقحمة من وضع المؤلف السرياني لا من وضع المترجم العربي أو مصححه الكندي ؛ وثانياً أننا بهذا نظفر بحجة جديدة تؤيد ما ذهب إليه بومشترك (راجع قبل ص ٣١ تعليق ٢) من وجود أصل سرياني للنص العربي .

المناسبة عن طريق ألوان من الإضافات إلى التعبير . كما أصبح لدينا في الوقت نفسه شاهدٌ جميل على الحكم الذي أبديناه من قبل (ص ٣٨ وما يتلوها) حيث قلنا إن الفكر الهليني الفلسفي قد جرى في تيار واحد مع الفكر الشرقي الغنوصي في مجرى الكتب الفلسفية التي تلقاها الإسلام — ونحن نعرف الأهمية المنقطعة النظير التي كانت لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية — نقول : جرى كلا الفكرين غير متميِّز أحدهما من الآخر ، أو على الأقل غير ممكن التمييز بينهما بالنسبة إلى العرب .

ومن ناحية أخرى نكون قد وجدنا النقطة التي منها يصبر من المفهوم في مجرى السُّنة العربية استمرارُ تأثير التفكير الخاص بالإنسان الأول مرتبطاً بالمذهب القائل بعالمين : « العالم الأعلى » ، عالم الصور المجردة الأزلية ، و « العالم الأسفل » الراسف في قيود المادة ؛ ومرتبطة كذلك بالإنسان بوصفه حلقة إرتباط بين كلا العالمين .

ورأينا في هذه الفقرة المُقحَّمة التي تحدثنا عنها يتأيد كذلك إذا تأملنا المواضع الموازية التي لا بد أن نشير إليها هنا إشارة موجزة . ففي « أثولوجيا أرسطاطاليس » ص ٥٨ س ١٦ وما يتلوها (= « التساعات » ، التساع ، السادس ، م ٧ ف ٢ ؛ ج ٢ ص ٢٤٧ من نشرة فولكمن) يظهر مرة أخرى التعارضُ بين الإنسان الحسي والإنسان العقلي . فأفلوطين يبحث بحثاً منطقياً وجودياً في المبدأ القائل بأن الروح تحمل أسبابها في داخل نفسها حتى إنه لا يمكن التفرقة بين ماهيتها وبين علتها (بين ما الشيء ولِمَ هو) ، وهذا بخلاف الحال في الأمور الحسية . وهنا يستبدل المصنف الشرقي ، الذي ظل يتابع النص اليوناني حتى سطر ١٥ ، يستبدل بالجمل التالية ، حتى سطر ٢٤ في النص اليوناني ، عرضاً موسعاً حرّاً يسمح له بإدخال التعارض المذكور مصبوغاً من جديد بصبغة غنوصية زاهية قوية إذ يقول : « وأقول إن الإنسان

الحسي إنما هو صنم الإنسان العقلي . والإنسان العقلي روحاني ^(١) ، وجميع أعضائه روحانية . ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها في موضع واحد ^(٢) .

والخطوة التالية لهذا تقودنا إلى « رسائل إخوان الصفا » التي أشرنا إليها من قبل . ونشأتها ترجع قطعاً إلى ما قبل سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م (راجع بعد) . وعندهم قد ثبت ذلك التفسير الشامل للكون الذي تقوم فكرته الرئيسية على أساس عمليتين عظيمتين تناظر كل منهما الأخرى : عملية هابطة هي عملية تفاضل الواحد الأول الإلهي خلال ثماني درجات للوجود تنازلية ^(٣) ، وعملية عود تصاعدي للتكامل في نفس الإنسان التي هي واسطة الوجود في الدنيا وغايته وهي بوصفها العالم الأصغر صنم للعالم الكلي ، — وهذا التفسير الكوني سيجد تمامه من بعد عند ابن العربي في مذهب يقول بوحادية أساسية تقوم على مبدأ وحدة الوجود . ومعنى هذا التفسير ، وتبعاً لهذا القصد من العلم ، كما مارسه إخوان الصفا وضموه على هيئة دائرة معارف ، هو التحرر من « بحر الهولي وأسر الطبيعة وظلمة الجسم » . وخير وسيلة لهذا التحرر هي معرفة الإنسان لنفسه بنفسه ، وتقوم على أساس نقط أربع : الارتباط بين النفس الروحانية وبين الجسم المادي ، والعلة والغاية من هذا الارتباط ، وحالة النفس قبل هذا الارتباط ، ثم مُسْتَقَرُّ النفس بعد انحلال الارتباط ^(٤) . وبهذا نكون قد

(١) هذه الكلمة (= في السريانية : روحانا ، روحانيا = ܪܘܚܢܐ) (وخصوصاً ذكر « الأعضاء الروحانية ») المعروفة جيداً في التصوف الهليني والإيراني يكفيان كلاهما لإدخالنا من جديد في عالم الغنوص .

(٢) العبارة الأخيرة مضطربة في النص .

(٣) للتوجه في هذا البحث يراجع : ت . ي . دي بور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص ٨٤

T. J. de Boer : *Gesch. der Philos. im Islam.*

(٤) ليتذكر المرء هنا ، من أجل تقدير المسافة الأساسية بين التفكير الإسلامي والتفكير الهندي ، النظرة « البوذية » إلى الغاية من المعرفة ، تلك النظرة التي تشبه من الناحية الشكلية النظرة الواردة هنا ، ونفني من البوذية المذهب القائل « بالحقائق الأربع المتتارة » : الألم ، أصل الألم ، القضاء على الألم ، الطريق المؤدي إلى القضاء على الألم .

بينما المكانة المركزية لمذهب الإنسان ، بوصفه علماً بالإنسان وبالنفس . في داخل هذا المذهب التنظيمي . ومن الثابت أن إخوان الصفا قد عرفوا كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » وقدّروه ^(١) . أما نظرية الإنسان بوصفه « العالم الصغير » فقد بحثوا فيها في الفصل الخامس والعشرين أعني الرسالة الخامسة والعشرين من مجموع رسائلهم (الرسالة رقم ١٢ في القسم الثاني) كاشفين عن ثروة هائلة مختلطة من العلاقات بين الإنسان وأجزائه من ناحية ، وبين الأشياء كلها في العالم بأسره من ناحية أخرى ^(٢) ، بيد أنني لا أعثر في ثناياها على عناصر غنوصية حقاً ^(٣) . على أن العنصر التنجيمي يلعب دوراً خطيراً : ففي الرسالة المذكورة نشاهدهم قد استقصوا العلاقات بين الكواكب وبين الإنسان خلال كل مراحل حياته ابتداءً من الحمل به ^(٤) .

(١) راجع ديتريسي : « فلسفة العرب » ج ١ ص ١٨٣ *Dieterici : Philosophie der Araber*

(٢) طبعة بمباي ج ٢ ص ٢٩٧ وما يتلوها . مختصر متزع منها في : ديتريسي : « علم الإنسان

عند العرب » ، ص ٤١ وما يتلوها . *Dieterici : Anthropologie der Araber*

(٣) يبحث عنها خصوصاً في القسم الرابع من « رسائلهم » المشتمل على « الإلهيات » ، وهو قسم لم يبحث فيه ديتريسي إلا بصورة عابرة ولم يدرس بعد (دراسة عميقة) .

(٤) أودانتهاز هذه الفرصة لإيضاح اصطلاح تنجيمي أخطى في فهمه اليوم كما أخطأ إخوان الصفا

من قبل . ففي طبعة بمباي ج ٢ ص ٢٩٠ س ١٤ تقرأ : « إن لكل مولود من الحيوان أبوين

في الفلك ، كما أن له والدين في الأرض : أحدهما دليل عمره ، يسمى : كدخدائي ،

أي رب البيت والآخر يسمى « هيلاج » ، أي ربة البيت » . « ونليوني في « البتاني » أو

الكتاب الفلكي (زيج) للبتاني ج ٢ ص ٣٥٥ تحت مادة هيلاج = هيلاج = يشتق هذه

الكلمة من الفارسية هيلج رب البيت ، رب المنزل *dominus domus* و *dominus aedis*

(هـ . رتر في مجلة « الإسلام » ج ١٢ ص ٢٥٠ - وبالمثل ديتريسي : « علم

الإنسان عند العرب » ص ٩١) . فأقول إن هذا التفسير غير صحيح ، إذ هيلاج - ومنها

هيلج ، وهي ليست إلا مجرد تحريف - ليس معناها « رب البيت » وإنما هي الترجمة الدقيقة

بالفارسية الوسطى للكلمة اليونانية *ἡλιος* : « هيلاك » حال (من يحل الشيء مربوط)

= « هيل - (بالفارسية الوسطى ب والفارسية الوسطى ت *هیل* التي لعلها تكتب

بمقطع طويل ، وبالرغم من الفارسي الحديث هيل - ، إذا لم يشأ المرء أن يرى في الكلمة

العربية مجرد تعريب ونقل للكتابة الفارسية (الوسطى) + آك ، المقطع المضاف إلى آخر

المصدر المضارع . (راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ١ / ٢٧٨) .

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى المكونات الإيجابية التي تتفق وزوال التفكير الغنوصي الحقيقي في « رسائل » إخوان الصفا ، بالرغم من الإعراف « النظري » بالخلاص بواسطة العلم ، أعني الإعراف إذن بالمقصد الدافع في الغنوص ، وتلك هي أنهم أرادوا أن يقدموا (للناس) تفسيراً « عقلياً » منطقياً بقصد تنويري وفي كفاح ضد الجهل والإعتقاد الأعمى . والذي يسرّ هذا هو في المقام الأول التجربة الحية القوية للثقافة والعلم الهليني ، تلك التجربة التي كانت من نصيب طائفة قليلة من الرجال عاشوا في البصرة في القرن العاشر (= الرابع الهجري) ، والبصرة مدينة كانت قد فقدت أهميتها السياسية والإدارية القديمة كلما إرتفعت مكانة بغداد ، لكنها مع ذلك ظلت محتفظة بأهميتها سوقاً نافعة للتجارة ومركزاً للثقافة . وقد بلغتنا أسماء أولئك الإخوان ، لكننا لا نستطيع أن نحدد بالدقة شخصياتهم ، كما لا نعلم شيئاً عن كيفية تأليف مجموع رسائلهم هذا . أما عن نظامهم فلا نعرف إلا البرنامج النظري الخالص ، لا العملي . وقد وصل إلينا عن سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م رأى تفصيلي فيهم أبداه الكاتب الكبير أبو حيان التوحيدي ، ورد إلينا منقولاً مترعاً من أصله ^(١) ، يبين بوضوح تام أن نقطة البدء عند إخوان الصفا كانت تجربة الثقافة اليونانية (الموضع المذكور ، ص ٨٤ س ٢) . ثم إنه يقدم لنا نقداً — من حيث المبدأ ، وكان هذا بمثابة تقرير عن مناظرة شهدها التوحيدي — نقداً أقيم على وجهات نظر واسعة المدى إلى درجة مدهشة ، موضوعه محاولة إخوان الصفا المزج بين الفلسفة والدين المنزل . وبالرغم من هذا كله لا نظفر من هذا الرأي بصورة عن الشخصيات التي حملت لواء هذه الحركة الثقافية التي وإن هوجمت في

(١) أورده ابن القفطي : « طبقات الحكماء » ص ٨٢ وما يتلوه . (راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ج ١٣ ص ٣٨ وما يتلوه) . وراجع كذلك آسبن بلاثيوس : « ابن مسرة ومدرسته » ، ص ١١ تعليق ٤ ، وكذلك « دائرة المعارف الإسلامية » ج ١ ص ٩٣ وما يتلوه . [راجعه الآن في أصله في « الإمتاع والمؤانسة » لأبي حيان التوحيدي ، ج ٢ ص ٤ - ٩ . القاهرة سنة ١٩٤٣ . - المترجم] .

العصر التالي ومُزقت شرَّ مُمَزَّق ، فإنها مع ذلك كان لإنتاجها المكتوب أثر بالغ المدى استمر عدة قرون .

وهنا نصل إلى شخصيتين خطيرتين لهما رَحْمٌ ماسّة - روحياً - بهذه الجماعة ، تتجلىان بوضوح أمام أنظارنا وإن لم نظفر عنهما بعدُ بصورة كاملة القسّمات والتفاصيل . أولاهما شخصية سبقتهم زمنياً ، ونعني بها شخصية الطبيب العظيم والفيلسوف الطبيعي محمد بن زكريا الرازي (المتوفى جوالي سنة ٩٣٠ م - ٣١٨ هـ) ؛ وثانيهما شخصية الداعي الفاطمي ، الشاعر ، المتكلم الفيلسوف ، الكاتب ناصر خسرو (المتوفى سنة ٤٨١ هـ - ١٠٨٨ م) الذي عاش بعدهم بأكثر من مائة سنة . وكل منهما وثيق الإرتباط بالآخر ، وكلاهما ذو نسب (روجي) قريب بإخوان الصفا ، إلى حد أن ناصر خسرو في كتابه الرئيسي « زاد المسافرين » - أي السائرين في الطريق إلى الخلاص عن سبيل المعرفة - ، وهذا الكتاب من الناحية الموضوعية ليس شيئاً آخر غير « لرسائل » إخوان الصفا^(١) ، لا يفرق عنها إلا في كونه أوضح نظاماً وأحكم في إيراد البراهين والأفكار مع إلحاح أحياناً في تأكيد مسائل مغنية تشغل المؤلف بنوع خاص ، مثل بيان الأساس النظري للنبوة والإمامة - نقول إن ناصر خسرو يناظر الرازي بالتفصيل ، ومن حسن الحظ أنه يفعل ذلك مورداً نصوصاً كاملة خاصة بآراء الرازي الرئيسية ، نقلاً عن كتاب الرازي الرئيسي في علم ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب « العلم الإلهي » ، وبهذا تُشْري معرفتنا بهذا الرجل العجيب (الرازي) في نواح جوهرية . والرازي يقيم مذهبه في تفسير العالم - وهو في هذا يخالف أستاذه حكيم إيرانشهری^(٢) -

(١) البرهان على هذا موجود في البحث الذي أشرنا إليه في مستهل هذا المقال . وهو يتضمن البرهان على أن هذه الرسائل يجب أن ينظر إليها على أنها ناموس الباطنية .

(٢) لم أجد ذكراً لهذا الرجل العجيب الذي يعود بنا ، بوصفه أستاذ الرازي ، إلى القرن التاسع (الثالث الهجري) والذي يهنا عن طريق التفسير الفلسفي الطبيعي الذي قام به للعقائد الكلامية ، وهو تفسير رائع أورد لنا ناصر خسرو بعضه في مناسبات (مثال هذا التفسير =

ثم المكان المطلق (بوصفه مبدأ التالي) ثم الزمان المطلق (بوصفه مبدأ التوالي) ، ثم النفس ^(١) . ويتجه رد ناصر خسرو خصوصاً إلى نقض نظرية قديم الهيوالي ، والمهم كذلك أنه يتخذ هنا حجج إخوان الصفا : فعند نهاية الرسالة التاسعة والثلاثين (الثامنة من القسم الثالث ، طبعة بمباي ج ٣ ص ١١١ س ١٠) توجد مناقشة موجزة وعظيمة قائمة على الحجة الشخصية تدول حول الأضرار التي يلحق المرءُ بها نفسه إذا لم يؤمن بخلق العالم في الزمان . ولنورد هنا مستهل كلامهم هذا ، لأنه ينطوي على صورة غنوصية معروفة : « إن من يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع ، أو يظن ذلك ، فإن نفسه نائمة نوم الغفلة ، ويموت بموت الجهالة . وذلك أنه لا يخطر بباله ، ولا يجول في خلدِه ولا في فكره كيفيةُ صنعة العالم وتكوينه ، ولا يسأل عن صانعه (صانع = ٢٧٤، ٢٧٥) من هو ، ولا مَنْ خلقه ، أو متى أحدثه ، ومن أي شيء خلقه ، وكيف صورّه ، ولم فعَلْ بعد أن لم يكن فعَلْ ، وما الذي

= تسويته بين القدرة الإلهية وبين المكان المطلق ، « زاد المسافرين » ٩٩ ، ١٠٢ ، بين العلم الإلهي وبين الزمان المطلق ، الكتاب نفسه ، ص ١١١) ، حتى إنه ليعد من أوائل ممثلي الأفكار الباطنية ومن أعمقهم - أقول إني لم أجد ذكراً له إلا عند البيروني الذي ذكره مرتين في كتابه « الآثار الباقية » بمناسبة مسائل خاصة بالتقويم الإبراني ، ونعته في مقدمة كتابه « ما للهند من مقولة » (ترجمة سخاو ج ١ ص ٦ وما يتلوها) بأنه من الكتاب القلائل الذين بحثوا في شئون الهند بطريقة علمية جدية ، ونعته كذلك بأنه خير جيد بمذهب المانوية . والبيروني يذكر إلى جانب نسبته كنيته : أبو العباس . راجع كذلك سخاو : « كتاب الهند للبيروني » ج ٢ ص ٢٥٢ وما يتلوها ؛ وماسينيون : مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ٣ ص ٤٠٨ ، « بحث في نشأة المصطلح الفني الصوفي ... » ص ٦٤ .

(١) يشار إلى نقض الرازي لمذهب الإبداع في « زاد المسافرين » ص ٧٤ وما يتلوها .

(٢) توجد لمحة جيدة في كتاب « تحقيق ما للهند » للبروني ، ترجمة إنجليزية ج ١ ص ٣١٩

Ed. Sachau : Hind وما بعدها

أراد بما فعله - وما شاكل هذه المباحث والسؤالات ، التي فيها وفي أجوبتها إنتباه النفس من نوم الغفلة وحياة لها وخلاص من البؤس والشدة - فإذا لم يخطر بباله ، لا يسأل عنه - وإذا لم يسأل عنه ، لا يجاب - وإذا لم يجب ، لا يعلم ؛ وإذا لم يكن عالماً ، نفسه تنام في غفلتها ، وتغنى عن الإعتبار للمشاهدات وتصم عن إستماع الأذكار والخطاب ، وتموت في ظلمات الجهالة » . والتشبيه بنوم الغفلة وموت الجهل قديم قدم ديانة الخلاص وما يقوم على خدمتها من وعظ يحث على الفضيلة . وسرد الأسئلة التي على الساعي إلى العلم أن يضعها ، يذكر المرء بالترتيب شبه الكاتشمي لأمثال هذه الأسئلة في الكتب التعليمية الزرادشتية ^(١) . لكن يلوح كأن هذا الرد الذي قام به إخوان الصفا إنما هو موجهٌ ضد شخص (أو جماعة) بالذات لم يذكر من هو : ففيه من الحياة ما يجعلنا نعتقد أنه موجه إلى ممثلين قدماء لهذا المذهب وحدهم ، عرفهم إخوان الصفا من كتبهم ، أعني قبل كل شيء أن يكون هؤلاء فلاسفة وأطباء يونانيين . ومعنى ردهم يتضح أكثر ، إذا نحن تأملنا الرد المناظر له الذي وجهه ناصر خسرو ضد الرازي : فالمهم عند ناصر خسرو في المقام الأول أن يتمسك ، في تفسيره للكون ، بالفكرة الإسلامية الرئيسية في الوحدة المطلقة والواحدية التي لا شرك فيها بالنسبة إلى الله ، أعني أن الله واحد (بسيط) أحد (= لا شريك له) ؛ وأن يتجنب القول بالثنوية في النظرة إلى العالم (« إلحاد فارسي » ، « زندقة ») مما هو نتيجة قرينة لقول الرازي بقدم الهبوي . والعقيدة الأساسية المشتركة فيما بين إخوان الصفا وناصر خسرو - وبالتالي الفكرة الموجهة للباطنية - التي تبدو هنا وتفصلهم عن الرازي هي الإيمان بإتفاق المعنى بين التنزيل (= الوحي) والحكمة (= الفلسفة) ، بينما الرازي - بالقدر الذي نستطيع أن نراه حتى الآن - يقيم مذهبه على أساس

(١) راجع هـ . يونكر : محاضرات مكتبة فاربورج سنة ١٩٢١ / ١٩٢٢ ص ١٣٢ وتعليق ٢١ ، كما يمكن النظر أيضاً في استهلال الرسالة البارسية المتأخرة : « علماء إسلام » .

العلم التجريبي ، وينشئ من فوقه فلسفة طبيعية ، ويظهر أنه لا يهتم إلا قليلاً جداً بالمحافظة على العقيدة الإسلامية ^(١) .

على أن للرازي أهمية أخطر في هذا الباب من وجهة نظر أخرى : فإذا كنا قد رأينا من قبل أن مصنف « أثولوجيا أرسطاطاليس » قد استوحى الفلسفة الهلنسية من ناحية ، والغنوص من ناحية أخرى ، فإننا نجد لدى الرازي حالة « مماثلة » تماماً ، فإلى جانب تأثير العلم الهليني في الرازي نجد في المقام الأول تأثير المانوية ، ولا بد أن بُعداً واحداً من أخطر رسل الأفكار المانوية إلى التفكير الإسلامي ، نظراً لما أثارته كتبه من إهتمام بالغ ^(٢) . وعلينا أن نشير في هذا المقام على وجه التخصيص إلى هذه الواقعة ، وهي أن القوم في أسبانيا أيضاً (= الأندلس) قد عُنوا بالرازي عناية فائقة : فحتى بعد وفاته بمائة عام وجه المتكلم الأندلسي الكبير ابن حزم (المتوفي سنة ٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م) ضد الرازي نقداً مفضلاً ^(٣) - وهذا عينه يثبت وجود صلة مباشرة بينه وبين ابن العربي ^(٤) الذي تخرج في السنة الكلامية التي أنشأها ابن حزم ، عن بينهما شاهد من ناحية أخرى أن « رسائل » إخوان الصفا كان قد عرفها إلى

(١) والبيروني (راجع بعد ص ٤٢ تعليق ز) يحكم عليه بهذا المعنى ، ويستشهد على هذا خصوصاً بكتاب « في النبوات » . فلو أضيف هذا إلى ما يورده ناصر خسرو مراراً لكان من المحتمل أن يكون الرازي من غير المصدقين بالنبوة . [راجع في هذا كله الآن كتابنا « تاريخ الإلهاد في الإسلام » ، ص ٢٠٥ - ص ٢٠٨ . القاهرة سنة ١٩٤٥ - المترجم] .

(٢) يأتي معه في المقام الأول هنا ابن المقفع طبعاً . ويعد ميكئجلو جويدي Mich. Gudi نشرة لرد القاسم الزيدي (المتوفي سنة ٢٤٦ / ٨٦٠) على ابن المقفع ، وهو رد « يؤيد ويوسع معارفنا الخاصة بانتشار ومدى معرفة العالم العربي بالمانوية » (راجع لجويدي : « الكتاب الزيدية وتفسير المعزلة للقرآن » (١٩٢٥) ، ص ١١ . Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranica mu'tazilita

(٣) « الملل والنحل » ج ١ ص ٣٤ ، ١٤٤ وما يتلوهها : راجع إجنس جولدتسيهر « الظاهرية » I. Goldziher : Die Zahiriten

(٤) هيرش سمويل نيرج : « رسائل صغيرة لابن عربي » ص ٢١ وما يتلوهها : H. S. Nyberg Kl. Schriften des Ibn 'Arabi

أبناء الأندلس الرياضي المعروف المجريطي (المتوفي سنة ٣٩٥ هـ / ١٠٠٥ م)
أو تلميذه الكرمانى (المتوفي سنة ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م)^(١) .

ويظهر المزج بين المسائل الهلينية والغنوصية الخاصة عند الرازي واضحاً خصوصاً في مذهبه في النفس ، وها نحن أولاء نورد هنا رواية ناصر خسرو لهذا المذهب . قال ناصر خسرو^(٢) : « وها هنا قال (أي الرازي) : وذلك القديم الآخر هو النفس التي كانت حية جاهلة . وقال : إن الهيولي كانت أيضاً أزلية ، حتى إن النفس بسبب جهلها افتتنت بالهيولي وتعلقت بها وصنعت منها صوراً لكي تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهيولي إمتنعت عن التصوير^(٣) ، وهربت من ذلك الطبع ، وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفس ليخلصها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه سبحانه للنفس بأنه خلق هذا العالم ، وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كي تحصل النفس في تلك الصور على اللذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان . وأرسل العقل (= *voes*) من جوهر إلهيته إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هيكل الإنسان ، ولكي

(١) راجع جوستاف فليجل في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ج ١٣ ص ٢٥ G. Flügel, in ZDMG ولم يستطع البحث أن يتجاوزه بعد في هذه النقطة . وحاجي خليفة في « كشف الظنون » تحت رقم ٦٤٣٩ يضمن لنا وجود صلة بين المجريطي ورسائل إخوان الصفا (ضد ما ورد في « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ص ٩٨) [نشر الدكتور جميل صليبا « الرسالة الجامعة » للمجريطي وهي مجموعة رسائل على غرار رسائل إخوان الصفا كلاً وموضوعاً ، وظهر الجزء الأول في دمشق سنة ١٩٤٨ ضمن مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق - المترجم] .

(٢) « زاد المسافرين » ص ١١٥ س ٤ وما يتلوه ، ويتكرر بصورة أكثر إيجازاً في ص ٣١٨ س ١٨ وما يليه وص ٤٢٣ س ٤ وما يليه .

[نقلنا ترجمة هذا النص عن ترجمة باول كراوس في كتابه « رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي » ، ج ١ ، ص ٢٨٤ - ص ٢٨٦ هامش أسفل . القاهرة سنة ١٩٣٩ ، مطبوعات جامعة فؤاد الأول - كلية الآداب رقم ٢٢ - المترجم] .

(٣) أي أن الهيولي أرادت أن تظل على حالها الأولى المختلطة عديمة الصورة .

يربها — بأمر الباري سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأ — على النحو الذي ذكرناه — كان بسبب خلق هذا العالم . وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهيوولي فلتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (لتلك الهيوولي) وجود ؛ حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال التي أشرنا إليها فإنها تعلم العالم العلوي ، وتحذر من هذا العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذي هو مكان الراحة والنعيم . وقال (أي الرازي ، أيضاً) : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ، وإن كل من تعلم الفلسفة وعرف عالمه ، وصار قليل الإضطراب ، وكسب المعرفة ، فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التي في هياكل الآدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر ، وتقصد إلى عالمها ، وترجع هناك بكليتها . إذن فسيرتفع هذا العالم وتنطلق الهيوولي من قيدها كما كانت في الأزل .

وليس ها هنا مجال تفسير هذا النص تفسيراً كاملاً ؛ على أنه يلوح من النظرة الأولى أن لغته هي بتمامها لغة الغنوص والأسطورة الغنوصية خاصة . فالهيوولي والنفس والعقل (*noös*) تبدو أقانيم شخصية ، إذ النفس قد أضلتها الشهوات الحسية ، فأنحدرت من عالمها الأصيل إلى عالم الهيوولي ، وما نتج عن اختلاط النفس بالهيوولي من تكوين العالم ، ثم إستيقاظ النفس بفضل العقل النازل من عالم النور ، وإخلاؤها من قيود الدنيا مما هو في الوقت نفسه نهايتها ، ثم أولاً وقبل كل شيء هذا التداخل الفريد بين النفس الكلية والنفس الفردية — كل هذه الأمور عناصر مميزة للأسطورة « الغنوصية » وإن كانت تسامت بفضل إدخال التصورات الفلسفية الهلينية . وأنا لم أكد أقرأ هذا النص لأول مرة حتى ثبت لدي صلة القاربة المباشرة بين هذه الأسطورة وبين الأسطورة المانوية الخاصة بالإنسان الأول . ولهذا كان تحقيقاً لأعز أمانيّ أني عرفت من نشرة يوليوس روسكا للفهرست الذي وضعه البيروني ثبناً بمؤلفات الرازي ^(١)

(١) يوليوس روسكا : « البيروني مصدر حياة الرازي ومؤلفاته » ، في مجلة « إيزيس » ج ٥ (بروكسل سنة ١٩٢٢) ص ٢٦ وما يتلوها J. Ruska : *Al-Biruni als Quelle für*

das Leben und die Schriften al-Razes, in Isis

— مما نهني إليه ، متفضلاً كل الفضل ، الأستاذ ريتسنشتين — ما كان هناك من صلة وثيقة إلى أبعد حد بين الرازي وبين المانوية . والمهم خصوصاً في هذا الصدد أن البيروني — وقد كان ذا إطلاع على مذهب ماني وشخصيته في مصادرهما الأصلية — يقيم إعتراف الرازي للآراء المانوية على أساس « إلهيات » (رسالة الرازي في « العلم الإلهي ») الرازي نفسها ^(١) ؛ أي على أساس الكتاب نفسه الذي نقل عنه خسرو والذي عنه أوردنا النص المذكور منذ قليل . كما أن هذا الكتاب (« العلم الإلهي ») قد عرف في أسبانيا (الأندلس) ، إذ يرد ذكر كتاب الرازي في الكتاب العربي الأندلسي الكلاسيكي في السحر ، « كتاب غاية الحكيم » ، عند ذكر الأدعية والقرايين الموجهة إلى الكواكب السبعة ، — وهذا أمر خطير الدلالة على سميزات مذهبه العام ^(٢) .

وهذا يفسر لنا أيضاً لماذا إختار الرازي العدد : خمسة عدداً لمبادئه القديمة ، إذ أن العدد : خمسة يحتل مركز السيادة في التفكير المانوي . وثمت حالة شائقة مناظرة لهذا هي الصورة القديمة لمذهب الباطنية التي نستطيع حتى اليوم إدراكها ،

(١) راجع النص في نشرة سخاو Sachau « للآثار الباقية » للبيروني ص ل ط XXXIX س ٤ وس ١١ Sachau : Chronologie... von Alberuni

[راجعه الآن في « رسالة أبي ریحان البيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي » ، نشرة كراوس Kraus ص ٣ س ١٢ ، باريس سنة ١٩٣٦ ؛ وفي نشرة كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ، ص ١٨٥ س ٩ — س ١٠ وتعليق ٢ ، ٣ ؛ القاهرة ١٩٣٩ — المترجم] .

(٢) دوزي ودی خويه : « وثائق جديدة لدراسة ديانة الحرائين » ، ص ٣٢ ، ص ٧٤ — Dozy de Goeje : Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens

[راجع هذا الفصل في كتاب « غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم » المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (نشرة هلموت رتر H. Riert ، هبورج سنة ١٩٣٣) ص ٢٠٦ ؛ وراجع كذلك في نشرة كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ؛ ص ١٨٦ — ص ١٨٧ . القاهرة ١٩٣٩ — المترجم] .

أعني مذهب أحمد بن الكيال^(١) الذي (قال إن العوالم ثلاثة : العالم الأعلى ، والعالم الأدنى ، والعالم الإنساني و) أثبت في العالم الأعلى خمسة أماكن : الأول « مكان الأماكن » ، (وهو مكان فارغ لا يسكنه موجود ، ولا يدبره روحاني ، وهو محيط بالكل ، قال (أي الكيال) والعرش الوارد في الشرع عبارة عنه ، (ودونه) مكان النفس الأعلى ، (ودونه) مكان النفس الناطقة ، (ودونه) مكان النفس الحيوانية ، (ودونه) مكان النفس الإنسانية . وهذا أيضاً هو تماماً مذهب المانوية في القول بعناصر النور الخمسة ، « أماكن » (« مساكن ») الله الأصيل ، ومجموع هذه الأماكن هو جنة النور . ولقد ذكرت لهذا الرجل (الكيال) هنا لأنه كان على صلة بالرازي ، ذلك أن الكيال قد أدعى دعاوى في الإمامة أقامها على أساس نظام يتصل بالحروف والأعداد عجيب جداً ، فدفع لهذا الأمر أبا بكر الرازي إلى كتابة رسالته الموسومة : « في الإمامة على الكيال »^(٢) .

وبينما شاهدنا أن مذهب النفس عند الرازي تحيا فيه الأسطورة الغنوصية المتصلة بسقوط النفس في الهولي مبطنة بنظرة في الوجود ذات نزعة ثنوية تشاؤمية واضحة ، نجد ناصر خسرو يقول - في إتفاق مع إخوان الصفا - بسلسلة متصلة ، ذات تطور تاريخي ، من صور الوجود تمتد من أعلى المبادئ : العقل الكلي (عقل كل) والنفس الكلية (نفس كل) ، مارةً بالأفلاك والعناصر والطبائع والمواليد (= المعادن والنبات والحيوان والإنسان) . كذلك يتجلى إطلاعه المتصل على الغنوص من سرد التصورات الرمزية التي تناظر المبدئين الأعلى المذكورين ، والتي يذكرها في الموجز المنظوم الصغير الذي يعرض

(١) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٣٨ - ص ١٤١ . وقد رأى هاربروكر Haarbrücker

(في ترجمته للشهرستاني ، ج ٢ ، ص ٤١٢) أن الكيال هذا هو أحمد ، ابن المؤسس الروحي لحركة الباطنية القرملية ، عبدالله بن ميمون القداح . راجع بخلاف هذا بحث ماسينيون في الكتاب التذكاري المهدى إلى إدورد . ج . براون . Massignon, in Browne-Festschrift

(٢) هكذا يفهم عنوان الكتاب الذي ورد تحت رقم ١٤٨ في مقال روسكا المذكور (ص ٤٦) .

فيه مذهبه ، وهو « كتاب الإشراف » (روشنائي نامه) ^(١) ، البيت رقم ١٨٨ وما يتلوه : فالعقل الكلي يسمى ، من بين ما يسمى ، باسم « آدم المعنوي » (آدم معنی) أيضاً ، والنفس الكلية باسم « حواء المعنوية » (حواء معنی) — وهو تشبيه نجده عند ابن العربي يتكرر مراراً ^(٢) .

هذه الملاحظات ، التي أرجو تناولها بالبحث في مجال أوسع مرة أخرى ، تكفي لبيان أنه منذ النصف الثاني من القرن التاسع في بابل وفارس نشأت حركة روحية قوية جداً استطاعت أن تضم تحت لوائها أبرز العقول المفكرة في ذلك العصر ، حركة روحية ذات ميول تنويرية سعت إلى التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين العلم اليوناني واستمدت الوحي في الوقت نفسه وبدرجة عالية من الغنوص المانوي . والإرتباط التقليدي بين ممثلي أو حاملي لواء هذه الحركة وثيق كل الوثاقة . أما أن هذا الإرتباط قد عبّر عن نفسه خصوصاً في صورة مناظرات ، فهذا أمرٌ ليس من شأنه أن يخذلنا عن هذه الحقيقة ، ألا وهي أن هذه الخلافات في التفاصيل كانت تقابلها قرابةٌ وثيقة كل الوثاقة في المذهب عامةً وخصوصاً في الموقف الروحي المشترك . فإذا وجدنا ناصر خسرو يحكم على الرازي بالإلحاد في عبارات قاسية كل القسوة ، فقد حدث الشيء عينه بالنسبة إلى ناصر خسرو من جانب رجل أقرب رحماً بالإسلام السنّي ، وأعني به المؤلف الأحداث عهداً (من ناصر خسرو) لأقدم تاريخ للأديان عند المسلمين حفظ لنا ، وهو أبو المعالي ^(٣) — على الرغم من أن هذا الأخير ،

(١) نشرة إييه Ehé t في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ج ٣٤ ص ٤٣٢ وما يتلوهها = ص ١٣ من الطبعة الواردة ذيلًا لكتاب « سفر نامه » في النشرة الجديدة التي نشرها الناشر كوياني Verlag Kaviani في برلين سنة ١٣٤١ هـ .

(٢) نيرج : « رسائل صغيرة لابن العربي » ص ١٣٠ Nyberg : *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*

(٣) شيفر : « منتخبات فارسية » ج ١ ص ١٦١ س ٢٠ وما يتلوه Schefer : *Chrestomathie Persane*

كما بين ذلك أرتور كرسستنسن ببيان ناصع^(١) ، كان إمامياً . وإلى جانب هذا لنذكر أن ثمت معاصراً لناصر خسرو أصغر سنّاً منه يدخل في هذا المجال هو الرياضي الطبيب ، والشاعر الخالد ، عمر الخيام (عمر خيام) ، الذي صورته نجم الدين الرازي ، برغم كراهيته له ، أصدق تصوير ، حينما نعته بأنه « بي چاره فلسفي و دَهْري و طبعي » (= فيلسوف مسكين وملحد ومادّي)^(٢) ، — بخلاف ما يفعله المحدثون من عدّ عمر الخيام داخلياً ضمن تاريخ التصوف الفارسي . وأنا أميل إلى أن أجد في الرباعية المنسوبة إليه — رقم ٣٩٩ من نشرة ونفلد Whinfield — إشارة إلى ناصر خسرو . وهذه الرباعية تقول :

ياقوت لب ی لعل بَدَخْشانی کو ؟
وآن راحت رُوح وراح رینحانی کو ؟
گویند : حرام در مُسلمانِ شُد ؟
تومی خور وغم مخور ، مُسلمانِ کُو ؟

« أين اللعل وياقوت الشفاء من (جبل) بَدَخْشان ؟ وأين راحة الروح وريحان الراح ؟ قالوا : هي حرام عند المسلمين ؛ أنت تشرب الخمر ولا تحفل — فأين المسلمون ؟ » والبيت الأول يمكن أن يفسر بسهولة على أنه يكني فيه عن الحبيب . لكننا نرى أن العطار (فريد الدين) ، لما أن اضطر إلى الرحيل عن وطنه تحت ضغط إضطهاد أهل السنة له ، يشبه نفسه بناصر خسرو ويصفه في هذا الموضع بأنه « ياقوت بدخشان »^(٣) . وهذا التعبير المجازي الدال

(١) مجلة « العالم الشرقي » *Monde Oriental* ج ٥ ص ٢٠٥ وما يتلوها .

(٢) راجع ادورد . ج . برون ، « تاريخ فارس الأدبي » ج ٢ ص ٢٤٩ وما يتلوها :

E. G. Browne : Literary History of Persis ، وراجع كذلك النشرة التركية

التي قام بها حسين داتش وقدم لها رضا توفيق لمؤلفات عمر الخيام (استانبول ، مطبعة

الأوقاف ، سنة ١٣٤٠ / ١٩٢٢) ، ص ٢١ . (وراجع الرباعية الواردة بعد ، في تلك

الطبعة تحت رقم ٣٦٢) .

(٣) « دراسات عن الرباعيات » ، ص ٣٠ *A. Christensen : Recherches sur les Ruba'iyat*

على الأمر النفيس العزيز المثال في البلاغة الفارسية يلوح أنه كان يستعمل للإشارة إلى ناصر خسرو الذي نفى إلى يُمُجان في إقليم جبل بَدَخْشان ؛ ووفقاً لهذا تكون رباعية عمر الخيام هي أقدم شاهد لدينا على هذا الاستعمال . نعم إن هذه الرباعية ، كما لاحظ أرتور كرستنسن ، تنسب أيضاً إلى الشاعر المتأخر في العهد جداً : سلمان ساوجي ، لكن هذا ليس دليلاً ضد صحة نسبة تأليفها إلى عمر الخيام ، الذي يعبر النصف الثاني من هذه الرباعية عن رأيه أصدق تعبير .

— ٥ —

ولقد كانت لنا فيما سلف هنا فُرْصٌ عديدة للإشارة إلى أن الغنوص الإسلامي الذي نشأ في بابل متكوّناً عن عناصر مانوية وهلينية قد نقل إلى أسبانيا في عصر مبكر . وهنا وجد كماله عند (الصوفي) الكبير ابن العربي (المتوفي سنة ٦٣٨ / ١٢٤٠) الذي يعد من أكبر الرجال تأثيراً في التاريخ الروحي الإسلامي : وعلى الرغم من أن النزاع حول استقامة عقيدته لم يجد حتى اليوم حلاً إيجابياً مقبولاً من الجميع ، فإنه كان صاحب الفضل في توجيه التصوف الإسلامي — وهو الإتجاه الروحي الذي يجب أن يُعَدَّ أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامي ؛ كما أنه وضع مكان تحقيق الوحي الإسلامي عن طريق الاستسلام المطلق للحب الإلهي — هذا الأمر الذي يمتد بجذوره في أعماق عمائق الإسلام الأول ، واتخذ مظهر الوعي الكامل بفضل الحلاج الذي حققه في حياته وفي البطولة التي أبدأها في استشهاده — نقول إن ابن عربي وضع مكان هذا كله مذهباً منظماً في تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملي من التقوى ، لا بالجانب العملي العقلي ، وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية ، بل عقلاً بارداً مرهفاً يبذل كل طاقته في تشييد مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية وما أشبهها ، مذهب هدفه النهائي هو رفع كل تعدد وتكثّر في الحقيقة العقلية إلى الوجود الأول الإلهي الواحد .

وللإحكام السائد في مذهبه وما فيه من جساسة فكرية ، وللهالة من الاستسرار التي عرف كيف يحيط بها عَرَضُه الدقيق الواضح مع ذلك ، وأخيراً — وليس آخراً — للجهاز الهائل من المجازات والتصورات الرمزية ، نقول إن ابن العربي يدين لهذا كله بتأثيره المنقطع النظير ، خصوصاً في الأدب الفارسي الذي كان في عهده قد استولت عليه المُحَسَّنات البلاغية والبديعية إستيلاءً تاماً ، فكان يتوق إلى كل ما يُمكنه من توسيع جهازه البلاغي . ولقد قضى ابن العربي السنوات الأخيرة من حياته في دمشق حيث توفي . ثم إن تلميذه صدر الدين القونوي قد أمضى من بعده عهداً امتد ثلاثين سنة وهو يلقي دروساً في دمشق أولاً ثم في قونية من بعد ، عن أحد الكتّابين الرئيسيين لأستاذه ، وهو كتاب « فصوص الحكم » ، دروساً لقيت رواجاً هائلاً . وبه تأثرت شخصيتان عظيمتان من حملة لواء الشعر الفارسي في القرن الثالث عشر (السابع الهجري) ، هما فخر الدين العراقي ، وأوحد الدين الكرماني . وثمت موجز رائع عظيم المكانة من الناحية الشعرية ، يتمثل فيه الأسلوب الجديد الذي أوجده مذهب ابن عربي في الشعر الصوفي الفارسي ، كتب سنة ٧١٠ هـ / ١٣١١ م ويوجد له عدة مخطوطات ، ألا وهو ديوان جُلُشَن راز لمحمود شَبِسْتَرِي^(١) . وحوالي ذلك العهد نفسه بدأ الشعر التركي في الظهور بآسيا الصغرى ، هذا الشعر الذي كان كلما حاول أن يربط نفسه ، عن وعي ، بالسير على آثار الفن الشعري الفارسي بعد محاولاته الأولى في سبيل إيجاد أسلوب ذاتي خاص ، ازداد إمتتاحاً من منهل الأفكار والصور الفارسية التي صارت تحتل مركز الصدارة بين موضوعات الشعر الفارسي بفضل تأثير ابن عربي ومُروّجي مذهبه . وقليلون هم الشعراء الفرس الذين مجدهم الأدباء العثمانيون والذين أثروا بعمق في أسلوب هؤلاء الآخرين — وكذلك في فن الشعر التركي

(١) نشرة ١٠٥٠ هـ . وتفيد E. H. Whinfield ، لندن سنة ١٨٨٠ ، فيما يتصل بما سبق راجع إدورد . ج . براون : « تاريخ فارس الأدبي » ، ج ٢ ص ٤٩٧ وما يتلوها ، خصوصاً ص ٥٠٠ ؛ ج ٣ ، ص ٦٣ ، ١٢٧ ، ١٤٦ .

الشرقي (الشغطي shagataischen) في القرن السادس عشر (العاشر الهجري) - مثل ما فعل جامي (المتوفي سنة ٨٩٨ / ١٤٩٢) ، وإن كان بالنسبة إلى ذوقنا الأدبي لا يبدو إلا فناً عديم الروح ، على الرغم من أنه لا يباري في البراعة الشكلية وفي القدرة على كل تأتق Raffinement . بيد أن الشكل الفكري واللغوي عند جامي غارق تماماً في غنوص ابن العربي . يضاف إلى هذا أيضاً أن تأثير ابن العربي قد تجاوز الشعر كثيراً : فلا يأخذ المرء كتاباً لأي مؤرخ أو متكلم أو أديب عثماني ممن ينتسب إلى العهد الذي تلا النجاح النهائي للمثل الأعلى الفارسي في الأسلوب في ميدان الأدب العثماني - أي منذ عهد بايزيد الثاني تقريباً (١٤٨١ - ١٥١٢) - حتى يجد الإنسان أن لغته ، إذا اتصل الأمر بموضوعات دينية ، خصوصاً في المقدمات التي يعني فيها بالثوب البلاغي ، مزروجة تماماً برموز ذلك الغنوص وألفاظه ^(١) .

وهذا التأثير الهائل لفكر ابن العربي يوضح لنا في الوقت نفسه كيف أن فكرة الإنسان الكامل قد أصبحت هي الفكرة الموجهة للتصوف الإسلامي المتأخر ذي النزعة الغنوصية . ذلك أن هذه الفكرة هي حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهري في مذهب ابن العربي كله . ونشأة هذه الفكرة قد اتضحت انيوم بفضل الأبحاث الممتازة الجديدة التي استقرت دقائقها الجوهرية . فقد أثبت تور أندريه ^(٢) أن تشييد مذهب الإنسان الكامل كان يسير موازياً لتطور النظرية الغنوصية للنبوة في الإسلام ، وهذه الأخيرة كانت من جانبها مرتبطة

(١) من الشائق حقاً أن نتأمل الترجمات العثمانية المتأخرة للكتب العربية أو الفارسية القديمة ، نتأملها من وجهة النظر هذه . وأذكر هنا مثلين في متناول يدي فعلاً : الأول ترجمة الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري في فضائل مكة ، وقد طبعت مع رسائل عديدة أخرى تركية خاصة بالحج في مجموع باستانيول سنة ١٢٨٠ هـ (دار الطباعة العامرة) - والثاني الترجمة التركية لكتاب « مناقب العارفين » للأفلاكي وقد نشرها أحمد عوني (« مناقب حضرت مولانا جلال الدين الرومي سبسلر ترجمسي » ، استانيول ، مطبعة أرشق غرويان سنة ١٣٣١ هـ) .

(٢) « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقادها » (سنة ١٩١٧) فصل ٦ .

بغضوص الإمامة عند الشيعة ، وعن طريقه إرتبطت بتصورات الغنوص السابق على الإسلام مما ذكرناه من قبل مراراً — أعني « النبي الصادق » الموجود منذ الأزل الذي تتوارث روحه وفضله سلسلة الأنبياء التاريخيين ، ويرمز إلى تلك الروح والفضل charisma بالجواهر النوراني الإلهي ، — هذا النبي الصادق الذي تخلع عليه في الوقت نفسه صفات الكلمة (اللوغوس) الإلهية . هنالك يصبح النبي أنموذج الإنسان الكامل الذي ينظر إليه على أنه الغاية من حوادث العالم ومعناها ، وأنه الوسيط بين الكل الواحد الإلهي وبين مظهره « الخارجى » : تعدد الظواهر وتأثيرها . ولقد خطا ابن العربي — كما بيّن ذلك هينرش صمويل نيرج^(١) في تحليل مستقصي الأطراف — خطوة حاسمة حينما فكّ فكرة الإنسان الكامل من القيد العيني بالنبي ، وعن هذا الطريق أمكنه أن يضعها في نظرة عامة جداً على قمة مذهبه حتى يعطيها إنطباقاً وتفسيراً يمتدان إلى كل إتجاهات بنائه المذهبي ، مستثمراً في هذا كل ما وصله من روايات وأقوال تتعلق بالإنسان الأول ، وبالكلمة (اللوغوس) بوصفها حاملة الوحي الإلهي ، وبالعالم الأصغر ، وبالنبي والوليّ مفهوميّن بالمعنى الغنوصي . فهذه هي الفكرة السائدة التي تتخلل الرسائل الثلاث التي نشرها هينرش صمويل نيرج كلها . وكان في وسع نيرج أن يثبت أن ملامح الإنسان الأول ، بوصفه جوهرأ نورانياً^(٢) ، ولامح القسمة الثنائية بين النموذج الأصلي السماوي والأرضي ، هذه القسمة التي تشير إلى التصوف المرتبط بآدم ، بل وأيضاً ملامح نظرية هبوط الإنسان الأول^(٣) — تعود كلها إلى الظهور هنا (في مذهب ابن عربي) .

-
- (١) « رسائل صغيرة لابن العربي » (سنة ١٩١٩) ، ص ٩٠ — ص ١٢٠ . راجع ملاحظاتي في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ وما يتلوها .
- (٢) الكتاب نفسه ص ٩٣ ، حيث يجب أن نضع الآن خصوصاً الحالة المناظرة المأخوذة من « أفولوجيا أرسطاطاليس » ما ذكرناه قبل ص ٤٧ وما يتلوها .
- (٣) ذكر نيرج هنا بالأسطورة المانوية . ولما كنا قد أثبتنا من قبل ص ٥٣ وما يتلوها تأثر الإبرانشهري والرازي وخصوصاً الكيال تأثراً مباشراً بالأفكار المانوية ، وكنا رأينا من ناحية أخرى أن الكتاب الغنوصي الرئيسي للرازي كان معروفاً في الأوساط الأسبانية =

كذلك نجد أن « إنسان » ابن العربي قد حُدّد على أساس أنه ماهية كلية تنطوي في وعيها - وهنا تؤخذ كلمات الحديث القائل ، وهو حديث قديم : « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » ، بحروفها - على كل ما هو إلهي قديم وكل ما هو مخلوق حادث معاً ، وهو إذن كامل من كلتا الناحيتين (اللاهوتية والناسوتية) ، حتى إن « الله والإنسان والعالم كلها في جوهرها ومضمونها شيء واحد تماماً . إنها ليست إلا ثلاثة مظاهر لفكرة أو معنى واحد ، على هذا الأساس خصوصاً وهو أن الإنسان هو حَلَقَةُ الوصل المتوسطة (بين الله والعالم ^(١)) » و « الإنسان » ، مفهوماً على هذا النحو ، بمثابة « خليفة » عن الله ، فيه تتجلى الألوهية أو يستمر تجليته خلال العصور ، أولاً - بعد النبي - في الولي خصوصاً ، وللأولياء طبقات مرتبة يقوم على ذروتها « القطب » - و « القطب » ، كما بين نيرج فأجاد ^(٢) ، يحمل تماماً نفس ملامح وصفات « الإمام المستور » عند الشيعة - وهذا القطب يمثل الوحي الإلهي في كل جيل جيل . « إن الولي الكامل هو بعينه الإنسان الكامل تماماً ، وهو الخليفة (لله) في الكون ^(٣) » .

وبينما نشاهد نظرية الإنسان الكامل عند ابن العربي - وهذا اللفظ : « الإنسان الكامل » لا يرد في كتبه إلا مفصلاً ، وإنما يتحدث هو عادة عن « الإنسان » بالمعنى الأسمي ، كذلك يرد أيضاً اللفظ الوارد في « أثولوجيا أرسطاطاليس » (راجع قبل ص ٤٧) وهو : « الإنسان الأول » في مواضع رئيسية (« عقلة المستوفز » ص ٩٤ س ٥) - نقول بينما نشاهد نظرية ابن العربي في الإنسان الكامل تكون الفكرة السائدة في بنائه الذهبي ، وإن كانت

= الثيوصوفية التي فيها نشأ ابن العربي ، فقد تحقق بهذا بيان بلوغ الأفكار المانوية بطريق مباشر كتابي إلى ابن العربي ، - حتى إن الصعوبة التي كنت قد توقفت أمامها في مجلة « الإسلام » *Der Islam* (ج ١٣ ص ٢٩٥ ، تعليق رقم ٤) قد ذلت .

(١) نيرج : الكتاب نفسه ، ص ١٠١ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١١٣ وما يتلوها .

(٣) الكتاب السابق ، ص ١١٧ .

في العرض الكتابي ليست إلا واحداً من بين موضوعات عديدة ^(١) ، نراها النفحة القوية السائدة basso ostinato في كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سنة تقريباً هو كتاب « الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » لعبد الكريم الجيلي (المتوفي حوالي سنة ١٤١٠ م = ٨١٣ هـ) ، كما يدل عليه عنوانه . وهذا الكتاب الذي حلله رينولد ألن نيكولسون فأبدع في تحليله ^(٢) هو ، على الرغم من ، أو بغض النظر عن ، محاولة المؤلف أن يحدد بالدقة فكرة العلو المطلق لله في مقابل الإنسان الكامل أيضاً ، ليس شيئاً آخر غير عرض أوجز وأعمّ لغنوص ابن العربي أُعيدَ إلى حدّ كبير من أجل تيسير فهمه . بيد أنه لا يقدم جديداً في موضوعنا هذا .

وبهذا نكون قد بلغنا النقطة النهائية للتطور « النظري » لمذهب الإنسان الكامل : فقد أتم ابن العربي التفكير الخاص بالإنسان الأول مما كان في أصله إيرانياً غنوصياً ، ثم عدّل عن طريق ميتافيزيقا العقل (النوس) والكلمة (اللوغوس) الهلينية ، وربط بينه وبين نظرية النبي والولي . فلنلقِ الآن مرة أخرى نظرة موجزة نعود فيها إلى التشكيلات التي أصابت معنى هذه النظرية ،

(١) يجب أن يلاحظ مع ذلك هنا أن هذه المسألة تبرز بوضوح في مستهل الرسائل الثلاث التي نشرها نيجرج : « إنشاء اللوثر » ص ٤ س ٣ وما يليه (خصوصاً س ٩ : الإنسان الأرفع) ، « عقلة المستوفز » ص ٤٢ ، س ٢ وما يتلوه ، « التدبيرات الإلهية » في أولها ص ١٠١ .

(٢) « الإنسان الكامل » في : « دراسات في التصوف الإسلامي » (١٩٢١) ص ٧٧ وما يتلوها R. A. Nicholson : *The Perfect Man, in Studies in Islamic Mysticism*

والمقدمة من ص ٧٧ إلى ص ٨٩ هي خير مدخل إلى غنوص ابن عربي لدينا حتى الآن . وقد أورد ماكس هورتن في كتابه « الفلسفة في الإسلام » ص ١٥٤ - ص ١٧١ مستخلصاً من كتاب الجيلي هذا - وإن كان من غير المعروف جيداً على أنه كذلك - ، بيد أن هورتن يحشوه بمجموعة من الأخطاء : مثل أن يقول إن نظرية « الإنسان المثالي » - بالرغم من تحذير نيجرج في كتابه « رسائل صغيرة لابن العربي » ص ١٠٨ تعليق ١ - « تقوم على أساس أسطورة فلكية » ، وإن « الطابع الموحد للوجود في مذهب (ابن العربي) هو برهمي » (ص ١٥٦) ، إلى آخر ذلك . - راجع كذلك الخلاصة التي كتبها نيكولسون في « دائرة المعارف الإسلامية » ج ٢ ص ٥٤٤ وما يتلوها .

نظرية الإنسان الكامل ، خلال رحلة استمرت قرونًا متطاولة . فنقول إنه قد كانت لها في الديانة الإيرانية القديمة أهمية في المقام الأول عقلية كوسمولوجية (كونية) (راجع ما قلناه قبل ص ١٨) ، ثم عانت في ديانة الخلاص الغنوصية — وخصوصاً في المانوية — انحرافاً مماثلاً إلى الناحية الصوفية الخلاصية : فأصبح الإنسان الأول هو النموذج الأول للنفس القائمة بين العالم العلوي النوراني وبين الهوى الظلمانية صادرة عن الأول مقيّدة في هذه الأخيرة ، وتصبح على وعي بمصدرها ومصيرها في حياتها من بعد لمقدورها الأسطوري . فلما انتقل هذا المذهب على هذه الصورة إلى العالم الإسلامي كان على صورته هذه أن تُعدّل تعديلاً أساسياً مرة أخرى ، خصوصاً وطابعه الأساسي الثنوي التشاؤمي كان من غير الممكن مطلقاً أن يتفق مع ما في الإسلام من تقويم إيجابي للحياة الدنيا ومن نظرة إلى الله تتنافى مع كل ثنوية . نعم إننا نجد تلك النعمة الأساسية (المانوية أو الإيرانية الخلاصية) تتردد على أفواه بعض المفكرين المسلمين المتفردين مثل الرازي . لكننا نجدها يحكم عليها هناك بالكفر والإلحاد . وإنّا لنجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو — وتناظرها النظرة الأساسية في الفلسفة الهلينية التي استلهموها — نظرة تقوم على أساس تدرج عضوي في صور الوجود ، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النوراني والعالم الظلماني . والأمر لا يختلف عن هذا عند ابن عربي ، وفي مقابل هذا يختفي عنده ذلك الاهتمام الحي الشديد الموجود عند أولئك المفكرين السابقين ، يختفي وراء العرض المتفتح الديالكتيكي لمذهب محكم عقلي في تفسير العالم يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفي ، لكنه في الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب (التصورات) ببرود . لهذا فإن في وسع المرء أن يقول ، بحق إلى حد ما ، إن البداية والنهاية في خط التطور هذا تنمسان — نظراً إلى أنه في كلتا الحالتين يُنظر إلى « الإنسان » على أنه ، في المقام الأول ، مبدأ « تفسير العالم » .

وبهذا يتبين أن المعنى « الديني » حقاً لمذهب الإنسان الكامل عند ابن العربي

قد نُقَصَّ إلى أدنى درجة ممكنة ، — إذا كان الدين في أعمق عمائق جوهره لا شأن له مطلقاً بـ « النظرية في الوجود » Weltanschauung ، وإنما معناه في المقام الأول هو السؤال عن الإرادة الإلهية والسير في الحياة الشخصية وفقاً لأوامر تلك الإرادة . ولم يأخذ إنسان « هذه » النظرية إلى الدين ، من بين كبار ممثلي أو حاملي لواء الفكر الإسلامي ، مأخذ الجحد عن وعي ومنطقية في المسلك مثلما فعل الحلاج ، — ولهذا فمن الطبيعي أن يقارن ابن العربي بالحلاج ونظيرته في الإنسان . وهذا هو ما فعله لوي ماسينيون في دراسته العظيمة الأولى ^(١) . فبينما نرى الحلاج يتمسك تمسكاً دقيقاً بفكرة علو الله ، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق المولته به فيُحُلُّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية ، — وبينما عني الحلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدماً كل الوسائل بطريقة مباشرة دون تهاويل وتزاويق نظرية ^(٢) ، نجد ابن العربي قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة : « فالتبيعة الإلهية » و « الطبيعة الإنسانية » ليستا بعدُ هنا إلا المظهرين التماثلين لمذهب في الواحدية قبلي واحد والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية مطلقة واحدة بعينها ؛ فالفكرتان المتقابلتان قد صيرُتا شيئاً واحداً ، وفقاً للمنهج المألوف لدى الصوفية المتأخرين من أجل حل المتقابلات . لكن هذا التقابل نفسه بين اللاهوت والناسوت ، هذا التقابل الذي لا يمكن القضاء عليه إلا مؤقتاً بفضل لطف الهي

(١) « كتاب الطواسين » (سنة ١٩١٣) ، ص ١٣٩ وما يتلوها .

(٢) تحقق هذا خصوصاً في أشعاره الخالدة التي وجد فيها ، على نحو لا يكاد يحاربه فيه أي شاعر صوفي آخر ، اللغة الظاهرة المحض للمشق الإلهي ، تلك اللغة التي لم تختلط مطلقاً بلغة الحب الأرضي — ويضاهي هذا الموقف الديني الأساسي مذهب مستعار من الموضوعات القرآنية خاص بالتجلي الذاتي لله أو المظهر المتوجه نحو الإنسانية (ناسوته) في آدم الأتلي ، وهذا المذهب لا يمس التفكير الغنوصي الخاص بالإنسان الأول إلا مساً سطحياً ؛ راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ، ص ١٢٩ وما يتلوها ؛ « عذاب الحلاج » Passion ص ٥٩٩ وما يتلوها .

في « المقام المطلق » للتسليم الكامل الذي يتيسر عن طريق أشد مخاطرة بالشخصية الكاملة التي تجعل من الحياة توتراً مستمراً للإرادة وتهديباً للذات ومجاهدة ، - نقول إن هذا التقابل قد كشف عنه الحلاج في حياته ومماته متجاوزاً كل دياكتيك عقلي . فماذا يقابل موقفه هذا عند ابن العربي ؟ اعتداد بالذات مُتهم صادر عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه ، وعن ذاتية تنشُد في ذاتيتها اللازمة الضرورية للألوهية والتجلي الذاتي الإلهي ومعنى العالم كذلك ، ذاتية لا تعرف شيئاً غير نفسها وترتفع هي نفسها إلى مرتبة الكل . وكون هذا كله ليس تجربة حية ، بل تركيباً عقلياً ، هو الذي يفسر كيف أن هذا الفكر ليس هو الذي يحطم نفسه ، - بينما نلاحظ عند سائر الصوفية ، كبايزيد البسطامي مثلاً ، ممن نزعوا إلى اغتصاب الاتحاد بالله ، نقول إننا نلاحظ لديهم تحولاً رهيباً وتردداً قوياً بين تأكيد للذات لا حد له وتحطيم (وإفناء للذات) لا حد له أيضاً ^(١) .

لكن ، لئن كان المعنى الديني الحقيقي كاد أن يزول في نظرية ابن العربي في الإنسان الكامل ، فقد تفتحت لهذه الفكرة من ناحية أخرى إمكانية التعبير التي هي أقرب ما تكون إلى الذاتية المنعزلة المنعكسة بنفسها على نفسها ، أعني إمكانية التعبير بواسطة الشعر الغنائي . فاحتلال القصيدة الغنائية - بوصفها شكلاً فنياً للتفكير الوجداني أو الوعظي المؤثر - مركز السيادة المطلقة في شعر الشعوب الإسلامية ، وانعدام أو ضعف تطور أشكال الملحمة والدراما (المسرحية) التي عيّنت بتصوير الفعل والآلام « المشتركين في الجماعة كلها » ، لا بوصف الأحوال النفسية المؤقتة وتفسيرها ^(٢) ، كل هذا ليس إلا قليلاً من

(١) راجع ماسينيون : « بحث في نشأة المصطلح الفني للصوفية المسلمين » ص ٢٤٣ وما يتلوها . ومن الأمور الحاسمة في هذا الباب نقد الحلاج لقول بايزيد : « سبحاني ! » - بدلا من « سبحان الله » - ، راجع الكتاب المذكور ص ٢٥٠ ، « وكتاب الطواوين » ص ١٧٧ .

(٢) عند الفردوسي نفسه ، وإن اتخذ الموضوعات المعدة من قبل للملحمة الشعرية ، شاهد بوضوح الفيض الغنائي للملحمة ، في مقابل مثلاً ما نجده عند هوميروس أو في نشيد النيبلنجن - *Nibelungenlied* - ؛ ولا حاجة مطلقاً إلى التحدث عما في تمثيلات خيال الظل من مجافاة تامة لكل روح مسرحية .

كثير من العلامات المميزة للطابع الاجتماعي العميق جداً للفكر الإسلامي .

وها نحن أولاء أمام هذه الواقعة وهي أن تطور الشعر الفارسي يتلاقى على نحو عجيب مع تطور نظرية الإنسان الكامل حتى ابن العربي . وبهذا يتضح كذلك كيف أن غنوص ابن العربي - كما أشرنا إلى هذا من قبل ص ٦٥ - قد وجد له صدى مباشراً قوياً في الشعر الفارسي ، إلى حد إننا نرى هنا تأثيره في أوضح صورة . والمهم في هذا أن فكرة الإنسان الكامل نفسها هي التي اتخذها الشعر الفارسي بعُجزها وبُجُرْها ، - ذلك لأن هذه الفكرة تضم كل منازعة في التعبير تحت واء رمز واحد .

- ٦ -

وهنا نصل إلى ناحية لا مندوحة لنا فيها عن الاختصار على بعض الوقائع البارزة ، و و كنا في مجال آخر كانت خليقة بكل استقصاء ^(١) . وإن الشعر الغنائي الفارسي ليتبدى لنا أيضاً في شخص أول حاملي لوائه الكبار ، وهو الرودكي (المتوفي سنة ٣٤٣ / ٩٥٤) ^(٢) ، على نحو تام ناضج ، إن فيما

(١) الأفكار التي نعرضها فيما نلي - وقد توسعنا في بعضها في رسالتنا لنيل دكتوراه التأهيل للتدريس **Habilitaiton** التي لم تطبع بعد وموضوعها حافظ الشيرازي ، - لا مندوحة لنا عن عرضها هنا دون شواهد خاصة ووثائق ، إذ لا يزال يميزنا تماماً وجود أبحاث خاصة بنقد الأسلوب في الشعر الغنائي الفارسي يمكن الإشارة إليها هنا . وإن من غني عناية خاصة بالشعر الغنائي الفارسي ليسهل عليه أن يوجد لنفسه النظرة العينية المطلوبة . وفي الترجمات ، حتى في أفضلها (ريكرت Rückert) ، يضع تماماً ما يتصل بالنظر في الأسلوب . راجع بعض ملاحظات خاصة بسمدي في مجلة « الإسلام » ج ١٤ ص ١٨٥ وما يتلوها .

(٢) بعد البيان التفصيلي الذي ساقه ا . د . روس E. D. Ross (في مقاله « رودكي و رودكي المنحول » المنشور « بمجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٩٢٤ ص ٦٠٩ وما يتلوها Rudaki and Pseudo-Rudaki, JRAS) - راجع أيضاً إيشيه في « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » Ethé : Gr. ir. Phil. ج ٢ ص ٢٢٠ - علينا الآن أن ننسب أغلب ما حفظ لنا من شذرات شعره إلى قطران ، أحد معاصري ناصر خسرو .

يتصل باللغة والموضوع أو فيما يتعلق بالشكل (القصيدة ، الغزلية ، الرباعية) والأغراض (المديح ، وصف الطبيعة ، الخمریات ، الغزل ، النظم التعليمي) . وتطوره يتجلى حتى أعظم أعلامه ، وهو حافظ (الشيرازي ، المتوفي سنة ١٣٨٩/٧٩١) ، على أنه عملية « تكامل » تدريجي للأشكال والأغراض ، :
 فبينما عالج القصيدة وحدها نفر كبير من الشعراء ، واقتصروا عليها تقريباً ، ولكن في مدح الأمراء فحسب ، وبينما شعر الوعظ والحكم قد خلق لنفسه ، خارج الغناء ، شكلاً ذاتياً خاصاً هو المثنوي ، استحال الغزل إلى شكل غنائي كلاسيكي حقاً ، وعن هذا الطريق أصبح أحب الأشكال إلى الشعر ، إلى جانب الرباعية التي أبدعت في أسلوبها العقبرية الفارسية ووجدت فيها خير تعبير موافق لنفسها وطبيعتها . وبينما فن العروض والقافية في الغزل قد ثبتت قواعده واستحكمت ^(١) منذ عهد مبكر ، تبدى في الوقت نفسه مجهود للمداخلة بين الأغراض المتباينة التي ذكرناها . فحلّ محل الوصف المحكم للمناظر الطبيعية أو العربة مثلاً سرّد غير محكم لعناصر « تزويقية » ، لا « مليئة بالصور » بعد ، جامع الصلة بينها إما عامل « الموسيقى » ، وذلك بأن تكون كلها من وزن واحد وقافية واحدة ، أو « صنعة » سارية ، أعني لوناً محلقاً بدرجة واحدة فوق الترويقات الأربسكية المتوالية . والغرض من هذه القصائد ليس التعبير أبداً عن تجربة حية عينية آنية ، بل التعبير عن أمر يتجاوز نفسه ، عن شيء لم يقل ولا يمكن أن يقال ، يعطي للظاهرة المنحلة العرى العديمة الرابطة ، قوامها ويعطيها معنى مؤحداً . ولا شيء أبعد عن الشعر الفارسي من « قصيدة المناسبات » Gelegenheitsgedicht بالمعنى الذي لهذا الاصطلاح عند جيته : فالشعر الفارسي لا يسمح للشاعر إلا بالاختيار الشخصي بين وسائل للتعبير موجودة

(١) فيما يتصل بتاريخ فن العروض والقوافي عند الفرس راجع في المقام الأول مقدمتي إدورد ج . براون ومحمد قزويني لنشرهما لشمس قيس (في سلسلة جب التذكارية Gibb Mem. Series ج ١٠ سنة ١٩٠٩) .

معدّة مُرَخَّص بها من قبل ، وبتهذيب هذه الوسائل عن طريق اكتشاف استعارة أو مجاز جديد مدهش ، أو اكتشاف تلاعب لفظي جديد ، وما أشبه هذا .

ويوازي هذا التكامل في الصياغة أيضاً تكامل في الموضوعات . ففي وسع المرء أن يقول بوجه عام ، دون أن يحمل الوقائع ما لا طاقة لها به ، إن الموضوع الدائم في الشعر الغنائي الفارسي الكلاسيكي هو بمثابة نوع من الحديث النفسي Monolog ، لا يحاول فيه الشاعر ، « منطقياً على نفسه » ، أن يغوص إلى عمائق باطنه الذاتي ، إنما يتوجه بالخطاب إلى ذات أخرى بجوار ذاته ، يتحدث إليها ، مستعيناً حقاً بلغة العُشّاق . لكن يجب هنا مرة أخرى أن نتخلص من فكرتنا عن الأشكال الجارية الاستعمال للشعر الغرامي : فإن الأمر هنا ليس مطلقاً أمر أناس أحياء يقفون في مواجهة بعضهم بعضاً : هنا الشاعر الذي وُهِبَ القدرة على أن يرتفع بالجانب الشخصي فيه إلى موضوعية النَفَس الشعري ، وهناك الشخص المحبوب الذي يعترف له الشاعر بحبه إياه . وإنما الأخرى أن يقال إنه كما أن الشاعر وإن ذكر اسمه بطريقة تقليدية متوارثة في المقطع الأخير من قصيدته ، فإنه يظل عدا هذا غير ممكن إدراكه على أنه شخصية ، لا هو ولا التجربة الحية التي تقوم من وراء قصيدته — وإذا وجدت إشارات عينية إلى شيء من هذا ، فإنها تكاد كلها أن تكون دائماً مجرد عُرْف في الأسلوب — ، كذلك نرى بالمثل أن الأنت الذي يتوجه إليه الشاعر بالخطاب هو مجرد مقابل غُفِّل من الاسم ، وكأنه مجرد صدى لوحده خالٍ من الشعور . إنه الصديق أو المحبوب على وجه الإطلاق .

لكن ما معنى هذه الصلة بين ذات الشاعر وبين الأنت المطلق — إن صح هذا التعبير — الذي يوجه إليه الشاعر الخطاب ؟ إن النغمة السائدة في هذا الشعر الغنائي هي الشكوى المبالغ فيها ، الشكوى التي لا تنجّل من الإفراط المضحك في التعبير ولا من أوقع أنواع التعبير المكشوف الفاضح ، الشكوى من فراق الحبيب ومن جفائه وقسوته ؛ ثم الحنين إلى الوصال — إلى جانب التفجع على

النعم المفقود ، دون الفرح بالنعم الحاضر اللهم إلا نادراً جداً ، بل هو يحاول أن يكدره بالخوف من فقدان .

وبهذه النظرة في الميل التعميمي الإطلاقي الموجود في تصور (الشاعر لـ) لمحبوب ، وللعلاقات الغرامية ، يكون الطريق قد فتح أمامنا للإجابة عن هذا السؤال وهو : ما إذا كان الشخص المحبوب المشار إليه في الشعر الفارسي الغنائي الكلاسيكي هو امرأة أو غلاماً . ولا خطأ أقبح من الإجابة عن هذا السؤال بالمعنى الثاني (أي أن المحبوب غلام) على وجه الإطلاق وبالتالي إدراج الشعر الغنائي الفارسي ضمن نطاق نموذج شعر الغزل بالمذكر ، كما هو مشاهد في الكتاب الثاني عشر من « منتخبات القصر » *Anthologia Palatina* أو في « مُذَكَّرَات » أبي نُوَّاس . نعم إن ثمت شواهد محلية وأجنبية على انتشار حب الغلمان انتشاراً واسعاً في إيران منذ أقدم الأزمنة (إذ نجده في الجاتا ، رقم ٥١ ، ١٢) حتى العصر الحاضر - وحب السلطان محمود الغزنوي لـصَفِيَّه أياز قد دخل في الموضوعات التقليدية للملحمة الرومانتيكية ، وأوضح من ذلك يظهر في مذكرات الإمبراطور بابر *Babur* التي ألقت حوالي نهاية القرن السادس عشر الميلادي (العاشر الهجري) ، لكن هذا كله لا يوضح مطلقاً ولا يفسر مشكلة الأسلوب في الغزل ، خصوصاً إذا لاحظنا أن حب النساء احتفظ دائماً بمكانة لا يزحزحه شيء عنها في شعر الملحمة الرومانتيكية التي عني القوم بها إلى جانب شعر الغزل . لهذا فإن الأحرى بنا أن نرى غرضاً أسلوبياً معلوماً تماماً في هذا الأمر ، وهو أن الشاعر الفارسي يدع مسألة الجنس الذي ينتسب إليه الشخص المحبوب الذي يخاطبه ، يدعها غامضة - وهو يجد في لغته التي لا تفريق فيها ، لا في الضمائر ولا في الأفعال ، بين المذكر والمؤنث ، مجازاً لهذا لا حد له . فإن ميل هذا الأسلوب إلى « سلب الشخصية » وتجريدها هو الذي يرتفع بصورة المحبوب فوق نطاق هذا التمييز (بين الذكورة والأنوثة) . حقاً إن من المُسَلَّم به أن الأشكال التي يبدو عليها المحبوب تدل دائماً على صورة غلام - المملوك التركي ذي الأربعة عشر عاماً ، الغلام النصراني ،

الساقى ، إلى آخره ، — لكن هذه ليست إلا مجرد أشكال نموذجية تقليدية ، وترويات أسلوبية — إن شاء المرء أن ينعتها بهذا النعت — لا تسمح مطلقاً أينما وردت بأن نستنتج منها أنها تشير إلى تجربة حياة حقيقية عاناها الشاعر .

بيد أننا إذا أردنا أن نقدر حقيقة هذا الشعر حق قدرها فإن علينا أن نعرض لأهم عنصر يدخل في تركيبه ، ولم نذكره حتى الآن ، ونعني به ما تم في الشعر الغنائي الفارسي من تأليف تركيبي بين الشعر الديني والشعر الدنيوي ، بين الحب السماوي والحب الأرضي ، أو بتعبير يتصل بتاريخ الأساليب : استخدام الأسلوب المكتمل التكوين للشعر الغرامي في التعبير عن الحب الإلهي ، لكن لا على أساس أنه نشأ تيار خاص إلى جانب شعر الغزل المتوارث ، وإنما بالأحرى على أساس أن أسلوب الغزل قد مُزجَ بعناصر دينية على وجه العموم ، صوفية على وجه التخصيص . أما أن المؤسس الحقيقي لهذا الأسلوب الحديد الذي يعبر عن الحب الإلهي — بوصفه المعنى الباطن في الشوق الصوفي — بلغة العواطف الأرضية — يجب أن يعدّه هو الشيخ الخراساني الكبير أبا سعيد ابن أبي الخير (المتوفي سنة ٤٤٠ هـ = ١٠٤٩ م) ، فتلك حقيقة لا تزال ثابتة حتى اليوم ، على الرغم من أن صورته المكتوبة كادت أن تصبح أسطورية ^(١) شأنه شأن عمر الخيام . ما مقدار الرباعيات الصحيحة بين ما ينسب إليه من رباعيات رائعة ؟ هذا أمر لا يعلمه أحد : لكن كما أن عمر الخيام قد صار الحامل في المقام الأول لكل تلك الرباعيات التي تعبر خصوصاً عن النظرة إلى الحياة على أساس أنها « باطل الأباطيل ، وكل شيء باطل » وما يواكب هذا من دعوة إلى انتهاب اللذات اليومية العاجلة (« تمتع بيومك » *carpe diem*) ، فإنه يشبه أن يكون قد ربط باسم أبي سعيد بن أبي الخير كل تلك الرباعيات المجهولة المؤلف التي تتغنى بالحب الإلهي . ثم إنه بعد أن قام العطار في القرن الثاني عشر (السابع

(١) راجع رينولد ألن نيكولسون في « دراسات في التصوف الإسلامي » الفصل الأول :

R. A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*

الهجري) بتنمية الأسلوب الحديد إلى أعلى درجات الكمال ، أصبح ثروة مشتركة بين كل الشعراء الناطقين بالفارسية ، وعن هذا الطريق بلغ حقاً نهاية ذلك التكامل في الأسلوب . فقد اتخذت لغة الشعر الفارسي آنذاك مظهرين ؛ وكل رمز من رموزها أمكن أن يفهم سواء بحروفه ، وبمعنى أعمق ؛ والصلة بين الأنا والأنت الذي يتحدث هذا الأنا عنه صار لها وجه مزدوج : حب حقيقي وحب مجازي . ومن ذا الذي لا يتذكر في هذا المقام تلك المسألة الزائفة الوضع زيفاً تاماً والتي تثار دائماً أبداً ، مسألة ما إذا كانت قصائد حافظ يجب أن تفهم بمعنى «صوفي» أو بمعنى «دنيوي» ؟! إن ازدواج الدلالة الذي أدى إلى وضع هذه المسئلة ، هو بعينه أهم أداة للتعبير والأسلوب استعملها عن وعي ومهارة تامة صاحبها حافظ . لكن على الرغم مما في تأويلات الشراح الشرقيين الذين ترجموا كل تعبير عند حافظ إلى لغة الاصطلاح الصوفي وفقاً لطريقة أشبه ما تكون باللوحات الآلية ، نقول إنه على الرغم مما فيها من تحذلق وفقدان ذوق ، فإنها مع ذلك أغنى دلالة من المحاولات القريبة لجعل حافظ من الناسجين على منوال الشاعر أنا كريون . وكيفينا في هذا الموضوع أن نورد الأوصاف المميزة الرائعة المنطبقة بكل دقة على النقطة الجوهرية التي أبرزها رينولد ألن نيكولسون فقال : « إن كبار شعراء فارس ، باستثناء القليلين ^(١) ، استعاروا لغة التصوف ونطقوا بلسانه . وهؤلاء ينقسمون أيضاً إلى طائفتين : فبعضهم ، مثل حافظ ، يستخدمون المصطلح الصوفي ، والذي اتخذته فرقته من أجل أن تحفى على غير العارفين معرفة هذه العقائد ، ليقوم بوظيفة القناع أو مروحة السيدة في القرن الماضي . فهم بتعذيبهم القارىء ، ويجعله كأنه معلق بين المادة والروح ، إنما يستثيرون براءته ويضاعفون من لذته . فكل بيت يكاد يكون مسرحية لاذعة الفهم a play of wit . والحب والحرر ترسم كلها بأشد الألوان حرارة وإغراء ، لكن مع أناقة في العبارة بلغت حدّاً يجعل القصيدة

(١) لست أعرف أن تمت استثناءاً لهذا فيما بعد القرن الثاني عشر (السادس الهجري) .

الواحدة بعينها تولد في أحيان كثيرة نشوة في نفس المذنب وسبّحات سامية في نفس القديس^(١) .

فمن الجليّ الآن إذن أن صورة « الخليل » قد ظفرت بمعنى جديد تماماً بانحياز الشعر الغرامي ناحية دائرة الدين ، فمن ناحية نشاهد أنه سيخلع على الطبيعة الإلهية التي يسعى الصوفي إلى أن يجتذبها إلى وعيه أو أن يسمو إليها ، كلّ الخصائص والنعوت الخاصة بالمحجوب الأرضي ، بينما يتبدى هذا على العكس بمثابة تجلي الجمال الإلهي الخالد . وينضاف إلى هذا أخيراً عامل اجتماعي : هو الشكل الخاص بالحياة الاجتماعية عند الصوفية الذين بينهم يتوارث المذهب وتلقّن الطريقة الصوفية ، ومن المعروف أن هذا الأمر قد اتخذ شكل الصلة بين الشيخ (شيخ ، بير ، أستاذ مُرْشِد ، إلخ) وبين المريد . ومن هنا أخذت صورة « الخليل » ملامحها الحاسمة التامة : فهو ليس فقط المحجوب الأرضي ، وليس فقط حامل الجمال الإلهي ، وإنما هو أيضاً في الوقت نفسه الشيخ المحجوب الممجّد غالباً إلى درجة تقرب من التأليه . وبقدر ما تعددت جوانب الفكرة عن الشيخ ، تعددت الجوانب كذلك بالنسبة إلى الفكرة الخاصة بـ « الصديق » : وهو إما أستاذ حاضر — مثل شمس الدين التبريزي بالنسبة إلى مريده جلال الدين الرومي — أو أستاذ ماضٍ إما أن يكون مؤسس الطريقة ، أو يكون — بالنسبة إلى الشيعة — الإمام أو علياً ، أو يكون النبي أو حتى وليّاً من الأولياء السابقين ، يربط الشاعر نفسه به برباط روحي ، مثلما تعلق العطار بالحلاج^(٢) ، وإن لم يكن ولد إلا بعد استشهاد الحلاج بمائتي سنة .

(١) « قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز » (سنة ١٨٩٨ ص XXV وما يليها : R. A. Nicholson : *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*)

(٢) راجع ماسينيون : « عذاب الحلاج » ص ٤٣٦ وما يتلوها . وفي هذا الصدد تفضل الأستاذ ماسينيون فذكرني بما شهد به جلال الدين الرومي وأورده الأفلاكي (ثم عنه نقل جامي ، راجع ج . روزن : « المثنوي » كه G. Rosen, *Mesnevi XXV*) . ولقد وجدت ذلك في نشرة رد هوس (« المثنوي » ، الكتاب الأول ، سنة ١٨٨١ J. Redhouse : *The Mesnevi*) ، ص ٩١ وما يتلوها . — ولم يتيسر لي الاطلاع على النشرة الجديدة التي قام

وهذه العوامل كلها تجعل من المفهوم الآن كون الصلة بالمرأة قد اختفت تماماً في الشعر الغرامي الفارسي ، — بعكس الشعر عند العرب ، إذ اتخذ من الأسماء التقليدية في التشبيب وفي الشكوى الغرامية في مطلع القصيدة العربية القديمة رموزاً على المحبوب الإلهي — ، بينما نجد أن « الخليل » لما يرمز إليه برمز أرضي لا يبدو إلا في صورة غلام . بيد أنه ليس هنا مجال بيان النتائج التي نجمت عن استبعاد المرأة والغرام النسوي من الشعر الغنائي الفارسي ، و — عن طريقه — من الشعر الغنائي التركي الكلاسيكي هو الآخر ، فما لنا هنا أن ننظر في هذا الأمر بالتفصيل . إنما نكتفي بأن نلاحظ خلو الملحمة الرومنتيكية أيضاً من الحديث عن الشعور باحترام خاص^١ وقداسة نحو المرأة ، وما يستتبع هذا من موقف قبلها إنساني^٢ خالص . ومن المفيد كل الفائدة أن نقارن ، من وجهة النظر هذه ، بين ملحمتين شهيرتين ذواتي موضوع واحد ، هما قصائد كل من الفردوسي والهامي في يوسف وزليخا . وبهذا نكون قد بينّا واحداً من أهم الأسباب في وجود الزخرف العديم الحياة الذي لم يستطع أن يتخلص من تحجره كأنه قناع له ، تحجره الذي لم ترفع من قناعه وفرة الصور والأنغام ، هذا الزخرف الموجود في الشعر الغنائي الفارسي ؛ وبينّا كذلك في الوقت نفسه العلة في غرابته الشديدة ، أجل بل فقره إذا ما قورن بالشعر الغربي الذي فيه منذ هو ميروس أصبح الاعتراف بالأنوثة ، بما هي أنوثة وبكل خصائصها الذاتية التي لا تقهر ، واحداً من الشروط الأساسية لتكوين صورة طاهرة عضوية عن الإنسان وما هو إنساني^٣ عامة ، وتبعاً لهذا أصبح واحدة من بين نقط البدء في التحرر الروحي والمعنوي للإنسانية الغربية .

ومن النقطة التي تابعنا إليها تطور صورة « المحبوب » (الخليل ،

= بها كليمان هيوار Cl. Huart (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ، ص ٣٨٠ ، تحت) .
فجلال الدين قبل وفاته بقليل يتوجه بالخطاب إلى تلميذه قائلاً : « وأصبحت المرشد الروحي والأستاذ لهذا الشيخ ، كذلك أنت كن معي أبداً مهما يحدث ، وتذكرني حتى أنجلي أمامك ، على أية صورة كان ذلك التجلي » .

الصدق) ، يتجلى بوضوح الآن أن ثمت اتفاقاً مطلقاً في المضمون بين هذه الصورة وصورة الإنسان الكامل . فكما أن الإنسان الكامل يحمل ملامح الولي ، كذلك يحملها «المحجوب» . وحنوص ابن العربي لم يقدم إلى الشعر الفارسي شيئاً آخر غير التأسيس النظري الكلي والتفسير لرمزه (رمز هذا الحنوص) المركزي الكامل التكوين من ناحية الأسلوب . وبهذا يفسر التأثير الهائل الذي كان لابن العربي في الشعر الفارسي .

وقبل أن نوضح هذا التأثير بضرب مثالين عليه ، علينا أن نقدر بإيجاز جانباً من هذا الأمر لم يبرز إبرازاً كافياً بوجه عام . فقد رأينا أنه سار مع تناقص الجانب الديني الخالص في فكرة الإنسان عند ابن عربي جنباً إلى جنب تشكيل "نظري" ومغلاة في تلك الفكرة أفضيا بها إلى طبع الإنسان بطابع المطلق : فالله قد استحال إلى تصور أجوف غير شخصي ملازم للإنسان الكامل ، ولم يعد إلا مجرد اسم تعسفي للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لارب الخلق ذا الجلال والإكرام والرحمة . ونحن لم نظفر بنظرة كاملة عن الفارق الأساسي بين التقوى الصوفية وبين التفسير الحنوصي للعالم في الإسلام إلا بفضل كتاب ماسينيون عن الحلاج . والأمر ليس على خلاف هذا فيما يتعلق بالطابع الديني للشعر الغنائي الفارسي . ففيه نرى تقدماً في التصاعد بالشعور الذاتي بالشخصية الشعرية من ناحية ، وبخلع صفة المطلق على المحجوب ومن "خَجَل" بعدُ مما يجر إليه هذا من تجديف كامل (في حق الألوهية) . وليس من الممكن مطلقاً أن نتحدث بعدُ هنا عن موقف ديني بالمعنى الحقيقي : فاللغة والرموز الدينية لم تعدُ بعدُ من جانبها إلا مجرد أدوات للتعبير في يد ذاتية تصاعدُ إلى اللامحدود ، بل إلى ما هو قحل جاف ، ذاتية لا ترى بعدُ غير نورها هي ، ولا تسمع غير صوتها هي ، فاختفى عندها الله والعالم والإنسان . وما على الإنسان إلا أن يقارن بين قصائدناصر خسرو - وهي قصائد فريدة في بابها ، وإن كانت ليست من طراز عال كثيراً من الناحية الفنية الخالصة - نقول أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو في تقواها القلبية الطاهرة المستقيمة وبين الشعر الغنائي

الصوفي المتأخر في أوج كماله الشعري ، كيما يرى أن بينهما بُعداً ما بين السماء والأرض . ومن الأمور المميزة هنا على وجه التخصيص تطور كتب مناقب الأولياء : فبينما نجد في مجموعة الأساطير التي رواها العطار – وإن كان ذلك ليس بدون استثناء – رجالاً ممتلئين بالحياة وبالوجد الإيماني الملهب والحب الإلهي المتقد – وإن كنا مع ذلك نشاهد بوضوح كبير ميلاً عنده إلى الرد إلى نموذج واحد وأسلوب عام واحد (مشترك بين جميع أولئك الرجال) ، نشاهد عند الأفلاكي ، واضع تراجم أتباع جلال الدين الرومي ، وعند جامي في « نفحات الأنس » أن الصورة فوق الإنسانية واللائسانية للانسلن الكامل السائد المنتظم العالمين الروحي والأرضي هي التي على غرارها ترسم صور الشخصيات المفردة ، ترسم على نحو يمحو ملامحها الفردية الإنسانية ^(١) .

ويمكن أن نعد القصيدة التعليمية ، المشار إليها من قبل ص ٦٤ والتي نظمها محمود شبستري ، موجزاً لهذه النظرة في الكون ، هذه النظرة الرائعة برغم كل

(١) هذه الأشياء كلها تحيا من جديد اليوم بين ظهرانينا – ولسمح لنا بالإشارة في هذه المناسبة إلى الانطباق حتى في التفاصيل بين نظرة الغنوص الإسلامي في الوجود ، وبين مذهب دائرة (أتباع) استفن جيورجه ، كما يبدو معبراً عنه في الكلمات القدسية لفولترز (« السيادة والخدمة » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠ F. Wolters : *Herrschaft und Dienst*) وفريدرش جوندولف (« جيورجه » ، ١٩٢٠ F. Gundolf : *George*) فالنظرة الشاملة المزوجة بعناصر شعرية ودينية ، واللغة المستمرة ذات الجهاز الضخم من الرموز ، والانفعال المستمر العاطفي في داخلها ، مما هو متحقق خصوصاً في الكتاب الأول – وهو كتاب ترجمته إلى العربية أسهل من ترجمته إلى اللغة الألمانية الجارية – وفن التأويل الرمزي لمؤلفات جيورجه ، ويمكن أن يقوم إلى جوار « تفسير » ابن عربي ، ثم التصورات الأساسية (عند جوندولف Gundolf) ، مثل الإنسان الخالد « Ewiger Mensch » (= الإنسان القديم) و « الإنسان الشامل » « Gesamt-mensch » (= الإنسان الكلي) ، ثم أخيراً وقبل كل شيء السر الذي يقوم في مركز المنهج وهو عبادة – عبادة غير مجازية – صورة غلام مؤلمة ، – كل هذه التهاويل لا نجد نظائرها في الحضارة اليونانية القديمة أو عند أفلاطون كما يزعم حواريوه ، إنما توجد هذه النظائر في انحلال الغنوص الشرقي .

شيء ، وموجزاً يظهر بوضوح مضمونها النظري كما يُظهر أيضاً إمكاناتها الخاصة بالتعبير الشعري ؛ وهي قصيدة ذات قيمة شعرية رفيعة ، بعكس غالبية القصائد التعليمية في الأدب الفارسي . فالترعة الإطلاقية عند ابن عربي قد طومن من حِدَّتِها ، كما هو الشأن أيضاً عند الجيلي : فالفكرة السائدة (في قصيدة شبستري) هي النظرة الواحدة الدقيقة إلى الوجود الإلهي الأوحد ، وما الوجود الفردي في مقابله إلا مجرد وهم يجب القضاء عليه عن طريق معرفة الحقيقة . وهو في المسألة الرابعة من المسائل الخمس عشرة التي منها تتكون هذه القصيدة يعرف الإنسان الكامل (« مَرْدِ تمام » في البيت رقم ٣١٢ ، « إنسان كامل » في البيت رقم ٣١٧) بأنه ذلك الذي يسلك الطريق المزدوج ويخترقه : نازلاً إلى عالم الكثرة والتعدد في الظواهر والذنوب حتى يبلغ أعماق عمائقه ، ثم صاعداً إلى النور والوحدة الإلهية . والنص يقول (أبيات من ٣١٧ إلى ٣٣٩) . :

« أَلَا فَلْتَعْلَمْ إِذْنٌ مِنْ ذَا الَّذِي أَتَى الْوُجُودَ ، وَقَدْ وَلَدَ لِيَكُونَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلَ .
 بِدَأْ يُتَجَلَّى فِي الْقَالِبِ ، ثُمَّ وَهَبَتْهُ رُوحُ (الْحَيَاةِ) قُوَّةَ الْإِسْتِعْدَادِ . وَتَلَقَّى مِنْ لَدُنْ الْقَدِيرِ حُرِيَّةَ الْحَرَكَةِ . فَرَفَعَهُ اللَّهُ إِلَى مَكَانَةٍ حَامِلَةِ الْإِرَادَةِ . وَفِي الطُّفُولَةِ انْكَشَفَ لَهُ إِدْرَاكُ الْعَالَمِ ، وَتَحَقَّقَ فِيهِ بِالْفِعْلِ هَمَسُ الْكُونِ . فَلَمَّا تَرْتَبَتْ لَدَيْهِ الْجُزْئِيَّاتُ ، شَقَّ الطَّرِيقَ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ إِلَى الْكَلِّيَّاتِ . هُنَالِكَ تَوَلَّاهُ الْغَضَبُ وَالشَّهْوَاتُ ، وَعَنْهَا انْبَثَقَ الْبُخْلُ وَالطَّمَعُ وَالْكِبْرِيَاءُ . فَتَوَلَّدَتْ فِيهِ الصِّفَاتُ الذَّمِيمَةُ ، وَصَارَ أَسْوَأَ مِنَ الْخِيَوَانِ وَالْجُنِّ وَالِدَوَابِّ . كَانَ هَذَا هُوَ الدَّرَكُ الْأَسْفَلُ فِي انْحِدَارِهِ ، فِي الطَّرَفِ الْمَضَادِّ لِمَقَامِ الْوَحْدَةِ (الْإِلَهِيَّةِ) . فَحَدَّثَتْ عَنْهُ جُمْلَةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ ، كَانَ فِيهَا عَلَى النَّقِيضِ مِنْ نَقْطَةِ الْإِبْتِدَاءِ . فَإِنْ بَقِيَ مَغْلُولاً فِي هَذِهِ الْأَحْيَائِلِ ^(١) ، بَقِيَ فِي ضَلَالِهِ فِي مَسْتَوَى أَقْلٍ مِنَ الْخِيَوَانِ ؛

(١) من الأمور التي تسترعي الانتباه تماماً اختلاف زمان الفعل ابتداءً من هذا البيت (رقم ٣٢٦) . وترجمة ونفيلا قد أغفلت هذا الجانب : ذلك أن العملية الموصوفة هنا هي من ناحية حادث أسطوري وبالتالي زمني - لأن « الأسطورة » تجري دائماً في زمان شبه تاريخي - ، وهي من ناحية أخرى حاضرة وفوق الزمان ، بوصفها موضوع « معرفة الإنسان لنفسه بنفسه » =

أما إذا لقيه نور وارد من روح العالم ، صادر عن فيض الألفاظ المنجيّة أو من انعكاس البرهان (أي إشراق أو إقناع البرهان العقلي) ، صار قلبه من أصفياء الخير الإلهي وعاد أدراج السبيل الذي أتى منه . فبإغراء اللطف أو بيئنة البرهان يجد الطريق إلى بيئنة الإيمان . فيقفّل راجعاً من سجن الجحيم ، جحيم الفُجّار ، ويتوجه بنفسه إلى عليّين الأبرار . هنالك بلغ حال التوبة ويصبح من المصطفين من بني « آدم » ، فيتطهّر من السيئات ، ويصعد إلى الأفلاك السماوية كما صعد النبي « إدريس » (= هينوش) . وإذا ما تحرر من الصفات الذميمة ، ظفر مثل نوح بالحياة . هنالك لا تكون له قوة جزئية (أي وجود ذاتي) إلى جانب الكل ، ومثله ممثّل « خليل الله » (= إبراهيم) يوهب الخُلّة الكامنة بينه وبين الله . وترتبط إرادته بمراد الله ، فيدخل الباب الأعلى مثل « موسى » . ثم يلتبس التحرر من علمه الذاتي ويصبح كائناً سماوياً مثل النبي « عيسى » . ثم يدع وجوده نهياً للفناء الكامل ، ويقوم بالمعراج على آثار « أحمد » (= محمد) . فإن اتحدت نقطة ابتدائه مع نقطة انتهائه ، لم يبق ثم (أي في مقام القرب من الله الذي وصل إليه) مكان لَمَكٍ أو نبي .

تلك الفقرة أوردناها هنا — بلا تفسير تفصيلي يَجْرُ بنا بعيداً جداً — لأنه لا تزال ترفّ فيها أسطورةُ الهبوط والإيقاظ والعود للإنسان الأول ، بالرغم مما علاها من طلاء شعري ، إلا أن هذه الأسطورة تراءى فيها على نحو لا سبيل معه إلى النكران . وما ورد فيها من ذكرى أسطورة المعراج — ويلاحظ أن الأنبياء السبعة قد انتظمتمهم سلسلة تصاعدية بوصفهم ممثلي مقامات الغوص — إنما مصدره ابن العربي ، حيث تلعب عنده فكرة المعراج دوراً خطيراً : فكتابه المقروء أكثر من غيره ، وهو « فصوص الحكم » ، يتحدث عن مراتب الوحي الإلهي (التنزيل) ، وكل مرتبة منها يمثلها نبي ، ولهذا نراه يضع كل فصل (أو فص) تحت اسم نبي من الأنبياء .

= ۷۷۵۰۰۰۰۰۰۰۰ ، وإذن هي « سر » **Mysterium** . فنحن هنا بإزاء نفس الازدواج في المظهر ، الذي بينه ريتسنشتين بالنسبة إلى أسطورة الإنسان الأول المانوية .

والمسائل الثلاث الأخيرة من قصيدتنا هذه تعالج الرموز الغرامية الصوفية وتفسيرها . ولن نستطيع هنا الخوض في هذا ؛ وهو في هذا الصدد يتناول بالتفصيل هذه الرموز على أنها تدل على صورة « المحبوب » . بيد أننا نفضل الإهابة ، في سبيل إيضاحها ، بأعظم شاعر صوفي عند الفرس ، ألا وهو جلال الدين الرومي ، وهو في الوقت نفسه يهيء لنا الفرصة لتحقيق مسألة تاريخية تقليدية ليست بعديمة الأهمية .

وليس من شك مطلقاً في أن جلال الدين الرومي — وهذا أمر لم يُفصَح عنه بعدُ ، فيما أعلم — قد خضع لتأثير ابن العربي المباشر . فقد روى لنا الأفلاكي^(١) ، ومن الواضح أن ذلك كان بعد وفاة والد جلال الدين في سنة ١٢٣١/٦٢٨ ، أن جلال الدين قد خرج من قونية قاصداً دمشق فأقام في دمشق سنوات عديدة ، — حيث كان ابن العربي في ذلك العهد نفسه يقضي السنوات الأخيرة من حياته . ويؤيد هذا ما ورد صراحة في النسخة التركية من « المناقب » (انظر قبل ص ٧٨ تعليق ٢) ص ٢٦ من أن « سيدنا » (هنكيرمز) لما أقام في دمشق كان على صلة وثيقة بالشيخوخ الذين كانوا هنا ، ومن بينهم يذكر أسماء ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي وأوحد الدين الكرمانلي (راجع قبل ص ٦٤) . كما يروي الأفلاكي أيضاً إنه التقى في دمشق أيضاً لأول مرة بشمس الدين التبريزي الذي أصبح شيخه فيما بعد . وبعد وفاة ابن العربي (سنة ٦٣٨ / ١٢٤٠) ارتحل صدر الدين القونوي إلى قونية — وهناك كان فخر الدين العراقي ممن حضروا مجلسه ، راجع قبل ص ٦٤ — وبقي فيها يتولى التدريس إلى أن أدركته المنية في نفس السنة ، سنة ٦٧٢/١٢٧٣ ، التي توفي فيها جلال الدين الرومي قبله بقليل . ومعنى هذا أن جلال الدين وأهم مفسر لابن العربي قد عاشا أكثر من جيل الواحد قرب الآخر مباشرة ، والنسخة التركية من « المناقب » تقدم شواهد عديدة على وثاقة الصلة بين كلا الشيخين :

(١) ردهوس : المثنوي ، ٢٤ ؛ قارن نيكولسون ، « قصائد مختارة » ص ٣ به تعليق ٣ .

صفحات ٨٨ ، ٩١ وما يليها ، ١١١ وما يليها ، وفي هذا الموضع الأخير يرى أنه حدث ، أثناء تهيئة دفن جلال الدين الرومي ، أن كان الصدر الرومي القانوني يتهمياً للصلاة على جلال الدين صلاة الجنائز ، فسقط مغشياً عليه ، لأنه رأى طائفة من الملائكة يشاركون فجأةً في الصلاة . والسرّ في الغفلة عن هذه الصلة الوثيقة الخطيرة الأهمية بين جلال الدين وبين ابن العربي ، بالرغم من وضوحها كل الوضوح ، هو فقط أن الاهتمام بابن العربي ودراسته لم ينشأ إلا متأخراً في السنوات الأخيرة . ذلك أنه بإثبات هذه الحقيقة أصبحنا مطالبين بأن نرد إلى ابن العربي تلك العناصر الغنوصية البارزة في شعر الجلال الرومي ، كما هو ظاهر خصوصاً في أشعاره الغنائية ، بينما هو استوحى في « المثوى » الحديقةَ « لسنائي و » منطق الطير « للعطار .

وآية هذا كله غزليتان من أجمل غزلياته تقدمهما هنا في ترجمة حرفية ، هما الغزليتان رقماً ١٧ و ٤١ في المجموعة المختارة البديعة التي اختارها رينولد ألن نيكولسون . وفيها تصوير عيني للنفحات الرئيسية السائدة في الشعر الغنائي الصوفي الكلاسيكي ، يواكب بعضها بعضاً : في الأول منهما الأنا المتكلم هو بعينه الإنسان الكامل ، وفي الأخرى تحتل صورة « المحبوب » مركزَ الصدارة ، لكن على نحو يجعل صورة الشيخ تبدو في النهاية في كلتا الحالتين : هناك مكان الأنا ، وهنا مكان الأنت . والقاعدة الراسخة تقضي على الشاعر الفارسي بأن يذكر اسمه المستعار في الزوج الأخير من الغزلية . وجلال الدين في غالب قصائده يضع ، مكان اسمه هو ، اسم ذلك الشيخ (الدرويش) العجيب ، شمس الدين التبريزي ، الذي يطلق عليه جلال الدين اسم « شمس تبريز » (« شمس » مدينة) تبريز) ، والذي كان أصغر من جلال الدين نفسه بعشرين سنة ودخل حياة جلال الدين « كشمسٍ بدلت عنده وجه الدنيا » (١) .

(١) فلنبرز هنا عبارة من بين الأوصاف المميزة الجميلة التي كرسها نيكولسون في الكتاب المذكور ، ص ١٧٨ : « كانت حماسه الروحية الهائلة ، القائمة على أساس الاقتناع بأنه كان لسان الألوهية المختار وأداتها ، تلقى ممّا من السحر على كل أولئك الذين كانوا يدخلون في الدائرة السحرية لقدرته » .

وهو يقصد من هذا أن يقول إنه يريد أن ينسب قصائده كلها إلى شيخه الذي عن روحه انبثقت ، فهي ملئكة ، وفي الوقت نفسه يتمكن بهذا من أن يضم القصيدة الواحدة تحت لواء موجة شعرية واحدة : فالقصيدة كلها فيض زاخر من الحماسة تجري إلى مستقر له هو ذلك الاسم الذي تبلغ الذروة فيه . ونعود فتؤكد مرة أخرى أنه ليس في وسع أية ترجمة أن تعطي صورة ، ولو تقريبية ، عن روعة هذه الأشعار الفارسية ^(١) .

- ١ -

كُنْتُ فِي الْيَوْمِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ
فِيهِ إِسْمٌ بَعْدُ أَوْ مَن يَكُنِي .
مَنْ لَدُنَّا قَدْ تَجَلَّى
كُلُّ إِسْمٍ وَمُسَمًّى ، ^(٢)
ذَاتِ يَوْمٍ يَسْتَكُنُّ
لَا « أَنَا » فِيهِ وَ « نَحْنُ » .
كُشَّةُ الْمَحْبُوبِ كَانَتْ آيَةً
فِي تَجَلِّيِّهَا ، وَلَكِنْ لَمْ تَكُنْ ^(٣) .
قَدْ تَقَصَّيْتُ النَّصَارَى وَالصَّلِيبَ ،
وَحَبِيبِي لَمْ يَكُنْ فَوْقَ الصَّلِيبِ .

(١) أجمل وأدق ترجمات للشعر الغنائي الفارسي عرفتها هي ترجمات رينولد نيكولسون في ملحق نشرته : « قصائد مختارة » ص ٣٤٢ وما يتلوها ، وفي كتابه « ترجمات لشعر ونثر شرقيين » (سنة ١٩٢٢) .

(٢) فيما يتعلق بالمعاني التي بحث فيها ابن عربي بالتفصيل : « اسم » و « مسمى » راجع نيكولسون : « دراسات في التصوف الإسلامي » ص ٩٣ ، ونيرج : « رسائل صغيرة لابن عربي » ص ٥٧ ، وكذلك ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٥٣ ، و « عذاب الحلاج » ص ٦٩٨ وما يتلوها .

(٣) اقرأ مظهر (بضم الميم وفتح الهاء أو كسرهما بدلا من « مظهر » (بفتح الميم) ؟ - الكشة (سر زلف) وهي الخصلة من الشعر في مقدم الرأس ، وتغطي الوجه - هي كما يفرها محمود شبستري في البيت رقم ٧١٩ وما يتلوها - رمز للظاهر الذي يحجب الوجود الحقيقي .

وإلى المعبد والدير قصدت^(١) .
 بيد أني أثراً ، لا ، ما وجدت .
 قندهاراً ثم أجبالَ هرات
 زرت ، لم أبصره في تلك الجهات .
 يائساً صعدتُ في أجبال قاف :
 لم أجد ثمَّ سوى العنقا أناف^(٢) .
 وإلى الكعبة أسرجتُ المطايا
 لم أجدته ثمَّ مقصودَ البرايا^(٣) .
 وبحثتُ في ابن سينا ،
 لم يكن عند ابن سينا^(٤) ،
 صرتُ حتى « قاب قوسين »^(٥) فما

- (١) « بتشاناً » و « دير كهان » هما رمزان إلى الديانتين البوذية (أو المانوية ؟) والزرادشتية .
 (٢) هذه الفكرة لا يمكن هي الأخرى أن تفهم إلا على أساس غنوص ابن العربي ، فعنده - راجع نيكولسون ، « دراسات في التصوف الإسلامي » ص ٨٣ ، ٩٣ - أنه بالنسبة إلى الله وحده تكون الماهية هي الآنية (الوجود) ، والاسم (الله) هو المسمى ، بينما نشاهد أن الماهية التي لا وجود لها يمثل لها دائماً وبصورة مطردة باسم العنقاء، وهي طائر أسطوري يسكن فوق جبل قاف ، وهي اسم على غير مسمى . قارن شبستري ، البيت رقم ٧٠٥ وما يليه : « لا فاصل بين القديم والحادث ، لأن اللاوجود لا يستمد البقاء إلا من الموجود . الأول هو الكل ، وهذا (أي الحادث) يشبه العنقاء ؛ وكل اسم ما خلا الله هو بلا مسمى » .
 (٣) « مقصود البرايا » وصف للكعبة (المترجم) .
 (٤) ابن سينا يذكر هنا بوصفه مثل الحكمة الدنيوية التي تحللت من آراء الوحي والإشراق .
 (٥) راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٦٦ ، و « عذاب الحلاج » ص ٨٤٦ وما يتلوها ، لبيان التأويل الصوفي لهذا اللفظ المستعار من وصف المعراج في سورة النجم (آية ٩) على أساس أنه رمز لمنزلة القرب من الله التي يبلفها الإنسان الكامل . وراجع ، فيما يتصل بتكوين ابن العربي لمذهبه الغنوصي في المعراج ، أسين بلاثيوس : « أخرويات إسلامية في الكوميديا الإلهية » ص ٦١ وما يتلوها *Asin Palacios : Escatologia* . وشبستري في البيت رقم ١٩٩ يتلاعب بالألفاظ على نحو لا يمكن ترجمته (في الألمانية ، لا العربية) حين يقول : « اهجر » كاف « زاوية الكونين ، واهبط إلى « قاف » قرب قباب قوسين » .

شِمتُهُ بالعرش في أعلى السما ؛
عندها أبصرتُ في قلبي أنا
فتجلى فيه لا في غيره :
ليس سكرانُ يضاها في الدنيا
شمسَ تبريز بصافي طُهرِه (١) .

— ٢ —

شاهدتُ ، لما غدا للبيت ، محبوبي
يشدو بقيثاره ألحانَ تطريب .
بنقرة كلهيب النار تضطرمُ
تلك الأغاني ، وليلُ اللهو محوم .
بالساقبي غنّى عراقياً (٢) ، يغازله
وقصّده الخمرُ ، بالساقبي تعلّله .
الساقبي بدّرُ ، وفي يمناه إبريق
أتى به من زوايا الأرض ، مَصْفُوقُ
وحسب خمرأ بكاسٍ شعَّ أولها ، —
فهل رأيت المياهَ ، النارُ تشعلها ؟
وقدم الكأس للعشّاق عُناباً
ثم انثنى لائماً أرضاً وأغتاباً .
تناول الكأسَ من ساقبه محبوبي
ثم احتسى فجَرّى في الوجه تلهيبُ

(١) يشرح نيكولسون المقطع الأخير شرحاً جيداً فيقول : « لما كانت الذات والموضوع ، المحب والمحبوب ، شيئاً واحداً حقاً ... ، فإن الحب نفسه لا يمكن أن يحمل على أي كائن فيصا عدا الأحده ، الذي يرمز إليه هنا بشمس تبريز » .

(٢) يقصد أنه عزف لحناً من نوع اللحن العراقي (المترجم) .

لما رأى حُسْنَهُ أنْحى على اللاحي :
 « ما كان مثلي ، ولن يُلْفَى مدى الدهر ؛
 إني أنا الشمس ، «شمسُ الحق» ، يا صاحي !
 عَشِقُ المحيين ، تبدوا الروح في سيري »^(١)

وجيته في القسم الثالث من « الأمثال والتأملات » *Maximen und Reflexionen* يقدم تعريفاً للتصوف عامة ، وتحديداً للفارق بين النوع الشرقي منه وبين النوع المسيحي ، فيقول : « كل تصوف علوٌّ *Transzendieren* وتحلل من كل الشئون الدنيوية التي يعتقد المرء أنه تركها وراءه ظَهِرياً . وكلما عظم ما يعزف عنه المرء وأثرى ، ازداد الثراء في إنتاج الصوفي ، — ولهذا فإن للشعر الصوفي الشرقي^(٢) هذه الميزة الكبرى وهي أن ثروة العالم التي يزهد فيها المرید تظل دائماً مع ذلك طوع أمره . ومن هنا فإنه يجد نفسه دائماً أبداً غارقاً في الفيض الذي يهجره ، ويرتفع في بحبوحة ما يود التحرر منه . — ولا مجال لوجود صوفية مسيحيين ، لأن الدين (المسيحي) نفسه يقلم أسراراً . ولهذا تراهم يوغلون دائماً في التجريد الأجوف الخاف ، وفي هاوية الذات » .

وهذه الكلمات الأخيرة تنطبق على أشكال التصوف النظري التي عرضنا لها ها هنا آخر الأمر — وهي لم تعرف لأول مرة إلا بفضل كتاب « التصوف »

(١) سحر هذه القصيدة آت خصوصاً من توالي صور مختلفة في الظهور ، ولكنها واحدة في نهاية الأمر : المحبوب الذي يدرك نفسه على أنه بعينه شيخ العصر وشمس الحق — أي « الشمس التي تشرق من تبريز » ، كما يرد في موضع آخر — ، والساقى الذي يقدم خمرة الحب الصوفي وهو أيضاً في الوقت نفسه صورة المحبوب والشيخ ، لكنه هنا يجثو أمام « المحبوب » ، — والعشاق ، وأخيراً أنا (ذات) الشاعر الذي يتحد هؤلاء جميعاً ويضمهم معاً .

(٢) لعل جيته يفكر هنا لا في حافظ وحده بل وأيضاً في جلال الدين ، وقد عرفه جيته عن طريق كتاب « تاريخ فنون القول الجميلة في فارس » ليوست فون همر ؛ سنة ١٨١٨ ، : Rückert سنة ١٨١٩ على غرار أشعار جلال الدين .
Hammer : Geschichte der schonen Redekünste Persiens ، وكذلك عن طريق

تولك : Tholuck : *Ssufismus* وقد ظهر سنة ١٨٢١ و « مجموعته المختارة » *Blüthensammlung* التي ظهرت سنة ١٨٢٥ فلم يكن لهما أن يدخلوا بعد في دائرة نظر جيته - ، نقول إنها تنطبق عليها إلى حد ما ، ولا يكاد يشاركها ، في هذا الانطباق ، أية ظاهرة روحية أخرى في داخل دائرة حضارة البحر المتوسط . ولو شاء المرء أن يقول عن أية حركة روحية في هذا العالم (عالم حضارة البحر المتوسط) الذي وحدت بينه مشاركته في التراث اليوناني المشترك ، إذا شاء أن يقول عنها إنها تغرق في « هاوية الذات » وتنتهي ، فذلك هي حركة التفكير الدائر حول الإنسان الكامل . وليس ثم سبيل يؤدي من هذا التفكير إلى الفكرتين الرئيسيتين في الحضارة الغربية وهما « حرية الرجل المسيحي » والشكل الإنساني النزعة للعلم والحياة ، كما أنه ليس ثم سبيل يفضي من الولي والشيخ ، الذي يحمل طابع الإنسان الكامل ، إلى الشكل المشروع الوحيد للسلطة الروحية في الغرب : وهو « المعلم » *Lehrer* ، كما يتمثل في سقراط ، - في سقراط هذا الذي يتبدى منذ أوائل أوروبا الحديثة لكل جيل من جديد على أنه المعلم وكفى ، بينما هو قد نظر إليه في الإسلام على أنه زاهد متبتل تروى عنه ميثريزيقا تهويلية وزوج من الأمثال (الشهرستاني ، ص ٢٧٨ وما يتلوها) . وفي نفس الوقت الذي احتلت فيه صورة الكون كما رسمها ابن العربي مركز الصدارة والسيادة في العالم الإسلامي كان أعظم شعراء الإنسانية في الغرب يقوم برحلته خلال الممالك الثلاث ، ويخيل إلينا أن تحديد الأماكن يدل على وجود أشياء مشتركة بعيدة المدى بينه وبين صورة العالم كما رسمها ابن العربي ، - لكن (يجب أن يلاحظ أن) دانتة *Dante* لم يسلك هذا الطريق كيما يُفني في نفسه في الشعور الكلي للإنسان الكامل ، وإنما (فعل ذاك) « طاهراً متأهباً للسمو إلى الأفلاك » « *puro e disposto a salire alle stelle* »

ملحق : نشيد مانوي

استطاعت الأبحاث التي قمنا بها هنا أن تلقي بعض الضوء على مشكلة تأثيرات المانوية في الإسلام . ومن بين المسائل المهمة الغنية بالنتائج جداً التي يمكن أن نبحث فيها هنا ، وهي مسألة التأملات في الهيولى الأولى الروحية للغنوص الإسلامي ، الذي يشاهد فيه ، إلى جانب العناصر « الأنباذوقليسية المنحولة » التي تعمق بحثها أسين بلاثيوس ^(١) والعناصر الأفلاطونية المحدثه التي أبرزها نيرج ^(٢) ، استمرار وإتمام لا شك فيه « للأرض النيرة » ^(٣) (« روشن زمين » وغيرها في شذرات طرّفان ، و « أثراضنهورا » عند ثيودورس برّكوفي ، و « الأرض النيرة » في « الفهرست » لابن النديم) .

نقول إن هذه المسألة هي من التعقيد بحيث لا يمكن هنا الخوض فيها . وفي مقابل هذا أودّ أن أدرس قطعة ثمينة من الشعر المانوي ، فيها أرى سلفاً للشعر الصوفي الغرامي في الإسلام الفارسي . ولقد اتضحت في الأيام الأخيرة الأهمية الكبرى التي للمانوية بالنسبة إلى الفن الإسلامي ، اتضحت من وجوه عديدة . فقد أصبح من اليقين — بفضل الأبحاث الممتازة التي قام بها أ . فون لوكوك A. von Le Coq ^(٤) في ميدان فن المصغرات المانوي ، أن فن المصغرات Miniaturen في الإسلام قد نشأ عن فن المصغرات المانوي . كذلك أرى

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، في مواضع مختلفة .

(٢) « رسائل صغيرة لابن عربي » ، ص ٥٤ وما يتلوها ؛ ١٤٥ . وما يتلوها .

(٣) راجع في فليجل : « ماني » ، فهرس الأعلام تحت المادة .

(٤) « المصغرات المانوية » (١٩٢٣) Die manichäische Miniaturen ، خصوصاً ص

٢٠ ، وراجع في هذا ارنتس كيتل : « فن رسم المصغرات في الشرق الإسلامي »

Miniaturen malerei im islamischen Orient ص ١٨ . وآمل أن أتقدم بجديد عما قيل

فيما يتصل بـ « ماني الرسام » ، ومن بين ذلك أسطورة شائقة تدور حوله واردة في

« اسكندر نامه » لنظامي .

من المحتمل أن يكون قد حدث تأثير مانوي في إدخال الموسيقى الصوتية والآلية (السماع) ^(١) في مجالس الذكر عند الصوفية : فكتاب « الفهرست » يذكر من بين عناوانات كتب ماني « رسالة مَهْرُ السماع » ، كما يذكر لنا القديس أوغسطين أن المانوية يرجعون الموسيقى إلى أصل إلهي ^(٢) ، - وهذه الفكرة عينها يعبر عنها مراراً كافية بعض المدافعين عن « السماع » في الإسلام ، بينما نشاهد من ناحية أخرى أن الكفاح الحارّ الطويل الأجل الذي تولاه أهل السنة في الإسلام ضد الموسيقى الدينية يدل وحده على نشأتها الأجنبية . كما نعلم كذلك مما حكاه أوغسطين أن الأناشيد المانوية كانت ذات طابع غرامي شهواني : وهو يذكر على الخصوص منها « نشيد العشاق » *Canticum amatorium* الذي يتغنّى بأبي النور « على شكل نشيد غرام وزفاف تماماً » ^(٣) ، وأوائل الأناشيد التي بقيت لنا في شذرة طرفان (M₁) تشير إلى أناشيد من هذا الطراز ^(٤) .

(١) راجع فيما يتصل بهذا في المقام الأول ماسينيون « بحث في نشأة المصطلح الفني الصوفي عند المسلمين » ص ٩٥ ، ص ٢٧١ وما يتلوهما . ومعلوم أن جلال الدين الرومي والطريقة التي أسسها (المولوية) يملقون أهمية كبرى على مسألة « السماع » . وهو نفسه يقدم لنا التأويل الروحي للسماع في غزليتين من غزلياته (هما رقم ٥٢ ، و ٥٦ في المختارات التي اختارها روزنتسفيج واشفونوس (سنة ١٨٣٨) ص ١٥٤ ، ١٦٤ وما يتلوهما .

Rosenzweig-Schwannaus : *Auswahl*

(٢) فون لوكوك ، الكتاب المذكور ، ص ١٣ . والعنوان المذكور - فليجل : « ماني » ، ص ٧٦ س ٤ - يثير صعوبات . وفليجل يترجمه هكذا : (über die Vortrefflichkeit) « حول مهارة (براعة) الموسيقى (ص ١٠٥) ، لكن كلمة « مهر » لا تدل على ذلك . فهل يقال إن صاحب « الفهرست » الذي استقى ثبت مؤلفات ماني من كتاب فارسي في أغلب الفن ، قد أساء فهم الكلمة الفارسية الوسطى : « مهر » أي « نشيد » (= في الأبستاقية : « مَثْرَا » ، راجع « مَهْرْنَا مَغ » *Mahrnamag*) ؟ (هذه الصعوبات تنحل بفضل ما اقترحه كسلر Kessler (« ماني » ص ٢٣٨ *Mani*) من قراءتها هكذا : « رسالة مهر السماع » (الرسالة إلى مهر السامع (أحد المستمعين) ، حتى إني لأرى تفضيل هذا التفسير - ، وهذا يجعلنا نستبعد ذكر هذه الرسالة وهذا الموضوع من هذا المجال هنا) .

(٣) فليجل ، الكتاب المذكور ، ص ٣٨٤ .

(٤) ف. ف. ف. ك. ملر : « ورقة مزدوجة » *Doppelblatt* : F. W. K. Müller ، راجع خصوصاً سطر ٢٩١ مثلاً . وراجع كذلك ب. ألفاريك ، « الكتابات المانوية » *P. Alfarc : Les écritures manichéennes* (سنة ١٩١٨) ، ج ٢ ، ص ١٢٤ وما يتلوهما .

والأنشودة المانوية المذكورة تقوم على أساس ورقة الشذرة TM 419 الیوجورية (١). فون لوكوك ، « مانويات تركية » ج ٢ ص ٧ ، A. von Le coq ، *Türkische Manichaica*) وعلى أساس « نشيد أهرين تشورتجن » ^(١) Lied des Aprin cur tegin الذي فسرہ الأستاذ ف . بانج حديثاً على نحو رائع (« أناشيد مانوية » ، في مجلة « موسيون » ج ٣٨ (سنة ١٩٢٥) ، ص ٥٠ W. Bang, *Manichäische Hymnen*, in *Muséon*) . وقد كشف فيه عن ثلاث مقطوعات كل منها من أربعة أبيات ذات قوافٍ متقاربة . والمقطوعتان الأوليان منها فيهما حديث متبادل بين أتباع بوذا — لا يذكر اسمه ، لكنه ينعت برمزین من رموزه على نحو لا شك فيه ، هما : زیدني — رتنا ، وفظير — فیرا rädni - ratna, vazir - vajra — وبين أتباع ماني ، الذي تمدحه المقطوعة الثالثة على صورة سلسلة متوالية من المدائح . وتحتها يرد التوقيع : « انتهى نشيد أهرين تشورتجن » والتوقيع نفسه يدلنا كذلك ، وإن كان مطموساً تقريباً ، على أن النشيد الموجود على الوجه الآخر من الورقة هو تكملة لهذا النشيد أو على كل حال مرتبط به — راجع اللوحة ، في كتاب فون لوكوك — ، حيث لا يزال انحناء حرف ذ (في : تيكیڈي tükädi « انتهى ... ») واللفظان تشورتجن cur tegin كلها واضحة للعيان . والمقطوعات تتكون هنا كل منها من بيتين بيتين طويلين ، كما أثبت ذلك الأستاذ بانج Bang ، لكن راجع بعد ص ٩٧ ، — ومن بين المقطوعتين الأوليين في هذا النشيد البيتان الأولان يكادان أن يكونا ممزقین ؛ لكن يبدو — كما في النشيد الأول — أنهما يعبران عن تعارض ومقابلة ، كما يستنتج من بقايا المقطوعة ، : أذيتشیغ أمرق adincig, amraq « حبيب آخر ... » وأمرق أوزوم ^(٢) amraq özüm « ذاتي المحبوبة » . وهذا

(١) أي « الأمير آفرين تشر » Afrin cur .

(٢) (أود أن أقترح القراءة özkıyām ، بمعنى « نفسي ») (تصغير نفس) تقريباً ، راجع ف . ف . ك . ملر : « یوجوريات » Uigurica ج ٣ ص ٢١ س ١١ : (mün) ie vipulacantri özkıyam-ā أي : يا قلبي » — ملاحظة للأستاذ ف . بانج) .

الأسلوب في المقابلة — وهو موجود بيقين في النشيد الأول كما أثبت ذلك الأستاذ بانج — أسلوب شائق إذا نظر إليه من ناحية الشعر الفارسي ، لأنه يذكر بشكل « المناظرة » ، راجع إيشيه ، « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٢٢٦ وما يتلوها .

ونظرتي في النشيد تبدأ من افتراض أن الكلمة « بَنَش » *baē* التي لم توضح والموجودة في القطوعة الخامسة (السطر ١١ من الشذرة) هي كلمة فارسية مستعارة . وقد تفضل الأستاذ بانج فأرسله إلي ، وأفادني الكثير فيما يتصل بتفسير النشيد بما بعث به إلي من رسائل عديدة ، ثم زود المسودة الأولى لهذا البحث لما أن عرض عليه بسلسلة من الملاحظات أود هنا أن أجزل له من أجلها خالص شكرى .

وما حفظ لنا من هذا النص يرد فيه :

— ٣

qasīnčiyīmīn ü [čün] qaďyurarmān,
qaďyurunq [int]la, qašī körtlām, qavīšu: sayurmān.

— ٤

öz amraqīmīn öyürmān, öyü önärmān (örāmān أو)
ōdū [n] üčün öz amraqīmīn öpügsäyürmān.

— ٥

barayīn tisār, bāč' amraqīm,
barū yimā umaz-mān, bayīrsaqum !

— ٦

kirayīn tisār, kičigkiyām,
kirū yimā umaz-mān, kin-yīpar yīdliyim !

— ٧

yaruq täärilār yarliqazunīn
yavašim birlā yaqīšīpan aďrilmālīm !

— ٨

küčlüg brištīlār küē birzünin (١)

(١) في النص : *bir' ög* ، وفون لوكوك يفضل : *birüa* . لكن تبعاً للتوازي الدقيق ينتظر المرء الشكل الضامى له VIII *yarliqazunin* .

وترجمتها :

٣ — لعظمتي (٢) أنا في هموم .

ومن همومي أحنُّ إلى الاتحاد ، ياملح الأهداب (١) .

٤ — إني لأذكرك حبيبي ، فإذا ذكركته خرجتُ من البيت (أو : أسمو بنفسي ؟) .
ولما علمنيه (٥) (نهني إليه) آتخرق شوقاً إلى تقبيل حبيبي .

(٢) يفترض الأستاذ بأنَّ النسخ كرر هنا حروفاً عند نهاية س ١٩ — حيث يقرأ بوضوح
« üsüg . . . » وبداية س ٢٠ . وهذا الحل مقنع لأن السطر ، ويتكون بعد تقطيعه من
١٧ مقطوعاً ، بدون هذا الاقتراح أطول مما عسى أن ينتظر في هذا الشعر .

(٣) [قراءة ومعنى هذه الكلمة ثابتان هكذا بمعنى : « سام » عظيم ، قدير ، عزيز » وأمثال
ذلك . راجع رادلوف : « كون — شي — إم بسر Radloff, Kuan-ši-im Pusar (المكتبة البوذية
ج ١٤ Bibl. Buddh) س ٣٨ تعليق ٤٦ ؛ وكذلك في الملف التكون من شذرات برلين بأرقام ٥٤
T II y ٥٤ س ٣٢ ، س ٤٠ . وعند رادلوف أن uluy qasinciy تكون Hendiadyoin في س ٣٨ ؛
وفي سطر ٧٠ لا يوجد في الوضع الناظر إلا uluy ، حيث كرن Kern يفسرها بمعنى قدير mighty في
مثاله المنشور في SBE ج ٢١ ، س ٤٠٩ . ويؤيد هذا أيضاً موضعان في Suvarnaprabhāsa (المكتبة
البوذية ، ١٧) : س ١٧٢ س ١٧ qorqinciy qasinciy šmnu zan « ششونخان (!) القادم
الرهيب » وس ٤١٩ س ١٤ äyayuluy äitgölüg « أي جلالة ملوك شكر فرت (šakiravart) قدبرة وخليفة بالتبجيل عند الجنيح » — تعليق
bolur « بريقهم (أي جلالة ملوك شكر فرت) قدبرة وخليفة بالتبجيل عند الجنيح » — تعليق
كتبه ف . بانج] .

(٤) قارن هذا بالصيغة : xvašabūr في الشعر الفنائى الفرائى الفارسى الحديث ، فلها نفس المعنى .
(٥) [المقصود طبعاً هو : öt بمعنى « مذهب تنبيه ، إرشاد » (ف . بانج ، « كتب التوبة المانوية
تأليف الكهنة » ، مجلة « موسيون » ج ٣٤ سنة ١٩٢٣ س ٢٣٤ W. Bang : Manichäische
Lalen-Reichtspiegel, in Muséon ، ويظهر هذا اللفظ أيضاً بشكل : öd (راجع ف . ف . ك . =
= ملر . « يوجوريات » ج ٢ س ١٠٤ د] . ويضاف إلى هذا الفعل -ötlä- و -ödlä- و -ötlä- : « يزرع ،
يرشد » توجد أيضاً في تمان أونجين Ongin . س ٢٥١ من Oa 3 Radolf ؛ وراجع بخلاف هذا
كاتونا Katona في 414-5 K Cs AI . وأشباهاها في Qut. Bil. في موضع آخر . — تعليق
كتبه ف . بانج] .

- ٥ — يا حبيبي! ^(١) إذا شئتُ الذهاب
لم أستطعه ، يا أخلص أصفياي (حرفياً: يا أحشائي) !
٦ — وإذا شئتُ الدخول ، أيها الأُمُداني ،
لم أقدر على الدخول ، يا عاطر ^(٢) !
٧ — وبفضل آلهة النور
أود الوصول إلى الاتحاد (بحبيبي) الناعم ، على ألا أفصل [عنه] أبداً .
٨ — وبفضل ما نهبه الملاشكة الأقوياء من قوة
أود الثواء في الابتسام ^(٣) مع (حبيبي) ذي العينين السوداوين ^(٤) .

(١) حرفياً : محبوبى الغلام ، فإن bū = في اللغة الفارسية الخديشة بَدَش (راجع في الشعر الفنائي muybāca بمعنى « غلام مجوسى » ، tarsābāca « غلام ضرائى » للدلالة على الساق ، وراجع الاستعمال السام الجارى اليوم في شرق إيران وفي التركستان للفظ bācā بمعنى « خادوم » ؛ راجع مثلاً س . هـ . يونكر : « ثلاث روايات عن يفتى B. H. Junker: Drei Erzählungen auf Yaynābi H. Kraftt, A travers le Turkestan russe » ج . وهـ . كرفت : « جولة خلال التركستان الروسية » ١٧٧ وما يتلوها ، وراجع الآن على وجه التخصيص ف . بائج ، التوقيعات السنوية الهنغارية Ung. Jbb. (سنة ١٩٢٥) ، س ٢٤١ وما يتلوها . وقد وضعت الكلمة هنا على نحو من الترتيب يسمح بالتصير عن « المحبوب » المذكر تعبيراً صريحاً لا لبس فيه [كما يمكن أن يفعل الإنجليز مثلاً بقولهم he-friend . أمانى التركية ، فكان يجب أن يقال urī amīraq ، لكن كان من شأن هذا أن يفسد القافية — تعليق كتبه ف . بائج] . ولننظر أيضاً إلى اسم العالم التركى Bācā Apa İbrāki الوارد في ثبت جوازات مرور (a 21) من تون هوانج Tun- Huang ، ذكر ذلك وليم تومسون Wil. Thomson في « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩١٢ ، س ١٨٦ = Saml. Afsh ج ٣ من ٢٢٣ .

(٢) حرفياً : « يا عاطرى المعطر بأجود المسك » ، راجع في الفارسية الحديثة yāliyaboy مقابل muškboy البسبنة . [kin هو « سرقة حيوان المسك » ، « حق المسك » ، (راجع المعوى : « مروج الذهب » : ج ١ س ٣٥٣ وما يتلوها (في الترجمة الفرنسية)] وعلى ذلك فإن kin-yīpar معناها هزيباً : « أجود المسك » . تعليق كتبه ف . بائج] .

(٣) [küllü-sük أو süg — لأن كلا الشكلين يوجد في الشفرات الساوية ، وأصله من küllü « يضحك » = küll- — كتبه ف . بائج] .

(٤) [الشكوى kirü yimā umaz-mān, baru yimā umaz-mān التي تصف يمز الشاعر عن الوصول إلى « محبوبه » ، تعنى للاستأذا . فون لوكوت الحق فيما يذهب إليه من تفسير bulunčsuzumi في النشيد الأول بمعنى يا (حبيبي) العزيز المنال . ومع ذلك راجع شكوكي التي أبدتها في « التوقيعات الهنغارية » Ung. Jbb ج . سنة ١٩٢٥ س ٤٠١ — ٤٠٢ — كتبه ف . بائج] .

وليسمح لنا هنا بإضافة جملة من الملاحظات . فنقول إن هذا النشيد يُسَبِّح عن توازٍ كامل بين كل زوج زوجٍ من المقطوعات المتوالية ، راجع قبل ص ٩٤ تعليق ١ . وهذا التوازي له من الطابع ما يجعلنا نرى في علامات الترفيم « الدقيق » بين المقطوعات نوعاً من تعسُّف الناسخ وسيره على هواه ، ولهذا يحقُّ لنا أن نضم كل مقطوعتين فنجعل منهما واحدة : هنالك تكون لدينا ثلاث (أو أربع) مقطوعات رباعية الأبيات مثلما في النشيد الأول .

ولأننا لنميز في هذا النشيد جانباً فريداً مكملاً لتلك القطع الثمينة من « الشعر الشعبي التركستاني القديم » ، الذي كشف عنه كارل بروكلمن اعتماداً على معجم كاشغري Kâshgari ^(١) ذلك أن هذا النشيد قريب الشبه بهذا الشعر لغوياً وعروضياً ثم خصوصاً من ناحية استعمال الحروف والمقاطع المتشابهة Stabreim ، بينما هو قد تأثر من ناحية الأسلوب بالأناشيد المانوية – والصغديّة المانوية ^(٢) على وجه الخصوص . أما أننا بصدد قطعة من الشعر الغنائي الديني في شكل قصيدة غرامية ، فهذا أمر واضح . إلى من وجهت ؟ لا شك في أن النشيد الأول تمجيداً مباني ؛ فإن كان هذا هو المقصود أيضاً في النشيد الثاني ، فإننا سنكون بإزاء ترجمة للأسلوب الغرامي إلى أسلوب الدين ، – لكن الأكثر احتمالاً ، بحسب شكل الحديث الوارد في ٣ ب و ١٦ ب و ٧ ب و ٨ ب وكذلك بحسب الفكرة الواردة في ٤ ب ، أن يقال إن المخاطب هو غلام ، وأن الصورة التي يتجلى عليها ليست شيئاً آخر غير صورة « الصديق » في الشعر الغنائي الفارسي الكلاسيكي . وفي Xvastuvanit (ف . بانج « كتب التوبة لغير الكهنة » ، ص ١٥٢ أو ١٥٥ و ١٩٨ وما

(١) في : « آسيا ، مجلد تقديمي » (المجلد التخليدي لهرث) Asia, Introductory Volume (Hirth anniversary Volume)

(٢) إلى هذا يشير الشكل bristilär « ملاك » = في اللغة الصغديّة المسيحية : فريشيط freshte-t (راجع ف . ف . ك . ملر ، « نصوص صغديّة » Soghd. Texte ص ٢٢ ، ١٨) ، – في مقابل الفارسية الوسطى . freshtay, freshtay mpT.

يتلوها) يحرم حب الغلمان بصراحة تحريماً شديداً ؛ وما يوجه الخصوم إلى ماني من لومٍ على زعم أنه أحلَّ حبَّ الغلمان — وهذا اللوم يعد من الدعائم الراسخة في كتب تاريخ البدع والرد عليها — ، ينكر البيروني صحته بكل شدة (« الآثار الباقية » ص ٢٠٨ س ٤ وما يليه) استناداً إلى معرفته بكتب ماني ، لكن دون أن ينكر هذه الواقعة وهي أن المانوية كانوا يتخذون خَدَمَةً من الغلمان المُردِّ النَّاعمي البَشَرَة ^(١) . وليذكر الإنسان أيضاً أنه تبعاً للفكرة الرئيسية في المذهب المانوي لا تُحَرِّم عملية الاتصال الجنسي نفسها ، وإنما — على نحوٍ طبيعي خالص — عملية التوالد ، لأنه في التوالد تثبت أجزاء من النور في الهيولى . ومن ناحية أخرى تدل الرسالة الصينية على أن الزهد الجنسي المطلق هو أحد الأوامر الأساسية الأخلاقية التي تلتزم « الصفوة » بإطاعتها : فمن الخطأ أفحش الخطأ أن يحاول المرء أن يجد في هذا النشيد دليلاً على الترخيص بحب الغلمان ترخيصاً دينياً . وإنما الأمر هنا أيضاً هو في المقام الأول أمر

(١) ولهذا فإني أميل إلى أن أرى في « رهبان الزنادقة » الذين يبدوون دائماً مثني مثني تبعاً لقول الجاحظ ، أرى فيهم بكل يقين ، ووفقاً لاسمهم ، رهباناً سياحاً « مانوية » ، بينما نجد أن إجنس جولدتسهر في كتابه « محاضرات في الإسلام » ط ٢ ص ١٦٠ لا يشاء أن يفهم هذا الاسم بهذا المعنى الحرفي . (في الشذرة المضطربة كل الاضطراب ويا للأسف ، التي أوردها ا . فون لوكوك في « مانويات تركية » . *Tür. Manich.* ج ٣ ص ٣٨ برقم ٢٠ لا أستطيع على أي حال أن أميز فيها ذكراً صريحاً لحب الغلمان . فأنأ أقرأ : *tarqaru tutzun...* *yima ovutsuz* أو ، إذا كانت e التي قبل (*uzuntonlugda* (أي : *ari-gli*) *uzuntonlug arsar* = *dän arigli yima usuntonlug arsa* (لكن يلوح أن هذه طويلة جداً) *uzuntonluglarda* (الحرم صحيحة *ardä ... yima ozlarin saqlanu ariti* *tazguru tutzunlar* ومعناه : ///// يجب أن يظلوا (بأنفسهم) ؟ منفصلين الواحد عن الآخر ؛ وأولئك الذين يتطهرون من الفسق (أي الذين يبرأون منه) ، ومن المرأة (أو : من النساء) ؛ وإذا كانت زوجة ، فمن الرجل ؛ وعليهم أن يحرسوا أجسامهم فيباعدوا بينها وبين (عدم العفة) مباحة تامة مطلقة (= *arit-i*) (أي أن يتخلصوا من الفسق) . راجع الآن التفصيل الكامل المدعوم بالأسانيد لهذا الرأي في « التقويمات الهنغارية » . *Ung. Jbb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٣٨ وما يتلوها . — تعليقة كتبها . ف . بانج) .

اصطلاحات أسلوية ، (تواضع الناس على استعمالها في النظم) ، وليس أمر
تعبير عن تجربة حية فردية .

ولهذا أود أن أنعت نشيدنا هذا بأنه أول مثال معروف لدينا للشعر الغرامي
الصوفي في داخل نطاق أدب ديني سبق الإسلام ، وأثر فيه ، وخصوصاً في
التصوف الإسلامي ، تأثيراً قوياً مؤيداً بالأسانيد والبراهين . أما أنه يضاهي
شعر الغزليات الفارسي ، سواء في الصنعة الرئيسية وفي الفكرة الأساسية (الفراق
– الاتحاد ، راجع قبل ص ٧٣ – ٧٤) ، يضاهيه تمام المضاهاة وبكل دقة ،
فهذا أمر يستلزم به كل عليم بشعر الغزل الفارسي .

ملحقات أضيفت عند تصحيح تجارب الطبع

(١) عن ص ٥٦ وص ٥٨ : تتأيد أهمية الرازي من ناحية التاريخ المكتوب (راجع أيضاً يوليوس روسكا ، « الرازي رائداً لكيمياء جديدة » ، المجلة الأدبية الألمانية سنة ١٩٢٣ ص ١١٧ وما يتلوهـا J. Ruska : *al-Razi als Bahnbrecher einer neuen Chemie* بوصفه وسيطاً في نقل السنة المانوية عن طريق عامل جديد . ذلك أن ابن بابويه (٣٨١ / ٩٩١) يذكر سنداً للرواية التي استثمرها ، رواية برلعام ويواصف ، شخصاً اسمه محمد بن زكريا حاول كل من ف . فون روزن V. von Rosen وف . هومل F. Hommel أن يجد فيه محمد بن زكريا الرازي (راجع ا. كون E. Kuhn, B. u. J., *Abh. Bay.* 1897, 14 *Akad.* غير أن فون لوكوك A. v. Le Coq كان قد نشر في سنة ١٩٠٩ أسطورة بوذسفاوية Bodhisattvalegende في نسخة مانوية تركية ، على ارتباط واضح بالرواية الغربية (وأصلها إسلامية) الخاصة ببرلعام (« محاضر جلسات أكاديمية برلين » سنة ١٩٠٩ ، ص ١٠٢٤ وما يتلوهـا *Sitzber. Berl. Akad.*) وفضلاً عن هذا فإن س . فون أولدنبرج (S. v. Oldenburg : *Izv. Imp. Akad. Nauk*) ج ٦ سنة ١٩١٢ ص ٧٧٩ وما يتلوهـا) قد تحقق من وجود أسطورة في شذرة تركية مانوية من شذرات طرفان A. v. Le Coq, *Turk. Manichaica aus Chotscho* ج ١ سنة ١٩١٢ ، ص ٥ وما يتلوهـا) ، تظهر في الرواية التي أوردها ابن بابويه (راجع كذلك ه . ليدرز في « محاضر جلسات أكاديمية برلين : H. Lüders : *Sitzber. Berl. Akad.* سنة ١٩١٤ ، ص ١٠٠) . وبهذا كاد يصبح من

المؤكد أن الذين نقلوا هذه القصة إلى الغرب قد كانوا « مانوية » . هذ من ناحية ، ومن ناحية أخرى يكمل الخبر الذي أورده البيروني (راجع قبل ٤٢ تعليق ٢) ، وآراء الرازي في العلم الإلهي (ص ٤١ ، وما تلاها) والخبر الذي أورده ابن بابويه ، نقول إن هذه يكمل بعضها بعضاً على نحوٍ أكمل ما يمكن أن يكون ، كيما تجعل من المحتمل أن تكون الرواية في قصة برلعام ويواصف التي بلغها الرازي إلى ابن بابويه قد استقاها الرازي من الروايات المانوية .

(٢) عن ص ٦٠ تعليق ٢ : كان ماسينيون قد فسر هذا العنوان — وهو أمر قد غفلت عنه — تفسيراً صحيحاً من قبل في الموضع المشار إليه في التعليق رقم ٢ (بالصفحة عينها أي ص ٤٣) على أساس الاقتباس الأوضح الموجود في ص ٣٠١ ، س ٩ من « الفهرست » لابن النديم .

(٣) عن ص ٨٤ : إن عرض صعود النفس خلال مقامات النبوة (والأنبياء هنا يقومون مقام أرواح أو روحانيات الأفلاك في الغنوص الهرمسي) على الصورة التي تبدو لدى شبستري وابن العربي ، من الطبيعي أنه موجه « أولاً » في اتجاه التصوير الأسطوري المستند إلى الأحاديث المنسوبة إلى النبي ، المتصل بمعراج محمد والإسراء به ، راجع في هذا ب . شريكه B. Schrieke في مجلة « الإسلام » Der Islam ج ٦ ص ١٦ وما يتلوها ؛ وراجع فيما يتصل بالسياق التاريخي الديني له ف . بوسيه « معراج النفس » (« محفوظات في علم الأديان » ج ٤ ص ١٣٦ وما يتلوها وص ٢٣٩ وما يتلوها .

W. Bousset : *Die Himmelsreise der Seele* (Archiv f. Rel.-Wiss.)

الإنسانُ الكاملُ في الإسلام وأصالةُ النشوريَّةِ *

تأليف
لوي ماسينيون

(*) بحث نشر في *Eranos-Jahrbuch 1947* سنة ١٩٤٧ وطبع في اتسورش Zürich بسويسرة سنة ١٩٤٨ ، وعنوانه الأصلي : *L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique* «والنشورية» نسبة إلى النشور أي الإحياء في الآخرة، ونقصد بها الأخروية وما يتصل بالعالم الآخر من حساب وثواب وعذاب ، الخ .

قبل الخوض في الروايات الإسلامية عن « الإنسان الكامل » ، أودّ ، كما يقول يونج ^(١) ، أن « أضرب بسهمي في اللعب » : بأن أهيم الأسباب للدخول في « ميدان المعقولة » الذي فيه تصدق تلك الموضوعات ذات الطابع النموذجي المتفاوت الدرجات . ألا فليسمح إذن لعالم اجتماعي يعني بالإسلاميات أن يتعرّف ، على الطريقة « الوجودية » ، ما لهذه الموضوعات من أهمية حيوية عصرية عامّة ، وذلك في الوقت الذي اقتربت فيه ساعة « الحساب الأخير » لأوربا الإستعمارية (وللصهيونية التي تحاكيها) ، وأفصححت عن أشراطها في الصيحة الصاعدة من أفواه الشعوب التي ابتليت بالاستعمار ، وقد حرّمنها نحن من حظ الإفادة من مزاياها الثقافية والحضارية فاندفعت تطالب بحقوقها .

« الحساب الأخير » ، إي والله . فقد لاحظ منذ قليل فيلسوف هو الوجودي المسيحي جبريل مرسل في مقال له بعنوان : « الصناعة الفنية والخطيئة » ^(٢) ،

(١) [كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung عالم بال نفس والأمراض النفسية ، سويسري ، ولد في بازل في ١٨٧٥/٧/٢٦ ودرس الطب في بازل وباريس . وشغل من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٠٩ منصب مساعد ثم أستاذ في عيادة الأمراض النفسية في اتسوريش . ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٣ كان مدرّساً لعلم الأمراض النفسية في جامعة اتسوريش . وهو من أوائل أتباع فرويد ، ثم انفصل عن مدرسة التحليل النفسي لفرويد من أجل تكوين مدرسة خاصة هي المعروفة بمدرسة اتسوريش - المترجم] .

(٢) راجع G. Marcel : «Technique et péché», ap. «le cheval de Troie» 1947,I, p. 76-94

أن حرب اللوایاثانات ^(١) قد أصابها من الشمول ما جعلها بمثابة جريمة عامة ضد الحياة ؛ وإن « القنبلة الذرية » قد إرتفعت بالتهديد بالإفناء إلى سُلّم كوكبي ^(٢) . أجل ، لا يزال ثمت احتجاج ينطلق في استحياء هنا وهناك باسم « الشفقة على الحياة » ، لكن الصناعة الفنية التي لا ترحم يرى أصحابها الصفوة أن هذه الشفقة على الحياة صارت أمراً تتضاءل أهميته يوماً بعد يوم حتى ليتمكن إهماله . ولهذا فقد دخلنا فعلاً — آمناً بذلك أو لم نؤمن ، ما دامت الإنسانية أضحت على أهبة الإنتحار — نقول إنا دخلنا فعلاً في عصر « نُشُوري » .

هذا من حيث المظهر الخارجي ؛ — ومن حيث الباطن إن كنا ممن يحتملون ، من غير تسليم بذلك ، سماع صرخة العدالة من حناجر البائسين الذين احتوت عليهم المصانع الحاشدة فأوقعتهم في مضايق مشابهها ، هنالك نستشعر لمس خطر الخلاص يقبل علينا من العالم الآخر . وهذا جانب رؤياوي ^(٣)

[وجبريل مرسل فيلسوف وجودي ذو نزعة دينية بارزة عبر عن مذهبه في صورة أودعها كتاب « يوميات ميتافيزيقية » ، باريس ، جاليمار سنة ١٩٢٨ و « الوجود والملك » *Être et Avoir* باريس ، أوبييه ، سنة ١٩٣٣ . وقد ولد سنة ١٨٨٩ وتوفي سنة ١٩٧٤ . وهو فضلا عن هذا مؤلف مسرحي ملحوظ المكانة — المترجم] .

(١) [*Léviathans* : وفي العبرية لوناثان ، ومعناها في « الكتاب المقدس » الذي يظهر فيه هذا اللفظ ست مرات ، حيوان خيالي أو حقيقي : ففي سفر « أشعيا » (٢٧ : ١) هو حيوان على هيئة أفعى ملتوية ، وفي « المزامير » (مزمر ١٠٤ : ٢٦) حيوان يعيش في المياه ، وفي سفر « أيوب » (٤٠ : ٢٥) يفسره الشراح بأنه التمساح] .

(٢) [أي بعد كوكبي ، بمعنى أنه شامل للأرض كلها — المترجم] .

(٣) [نسبة إلى سفر الرؤيا *Apocalypse* وهي آخر أسفار « الكتاب المقدس » ، وينسب إلى يوحنا ، وكله مليء بالرموز التي يرجع تأويلها إلى إشارات إلى وقائع تاريخية عصرية (عهد نيرون باضطهاداته الشديدة للمسيحية) وإلى أفكار أخروية تتحدث عن البعث والنشور والحساب والمسيح بوصفه الحاكم العادل المثيب المعاقب — المترجم] .

تعني بدراسته المجلة الباريسية ^(١) : « الله حي » ، من بين ما تعني به من آفاق فلسفية ودينية . وبينما نشاهد أنه قد أنشئ حديثاً في باريس أيضاً « لجنة مسيحية للتفاهم » بين فرنسا والإسلام ، في نفس الوقت الذي تدأب فيه أقلية من الزعماء الاستعماريين في أمريكا وأوروبا على معاملة الـ ٤٠٠ مليون مسلم الذين في العالم (والـ ٨٠٠ مليون هندوكي وبوذي) معاملة المنحطين ، بينما يحدث هذا كله يحكُّ في صدورنا الشعور بأن « الإنسان الكامل » لن يكون هذا الإنسان الآلي الذي توجده « الهندسة الصناعية » المغرورة التي يهيء أسبابها التقدم الفزيائي الكيميائي ، بل إنه سينبثق من الأوساط الإنسانية ، متخذاً صوت قاضٍ « حاكم » قد ألجئ إلى النطق بالحكم الفصل ^(٢) .

وأياً ما كان الأمر ، فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت ، حسب رأينا ، في الرؤى السامية ، لا في الفلسفة الهلينية التي تحجرت فيها (من بعد) في قالب تنظيمي . فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة « عبد يهوا » ، فكرة « العادل » المبتي بالآلام ، والذي يكشف الرد الظافر لكرامته إليه ، في نهاية الأزمان ، عن « سر مجد العادل » ^(٣) ، هذا السر الذي أخفاه الله عن الملائكة ؛ عن « الأمانة » التي لا يستطيع حملها غير القلب الإنساني (القرآن : سورة الأحزاب : ٧٢ ؛ « ذهاب الأمانة » ، « سنن » ابن ماجه ج ٢ ص ٤٩٩) .

(١) [*Dieu Vivant* مجلة دينية يشرف عليها خصوصاً الأستاذ ماسينيون وجندياك Gandillac وجبريل مرسل G. Marcel . وتتماز بأنها تحاول المزج بين إشاعة الروح الدينية الصادرة عن تجربة مباشرة وبين الإجابة عن المشاكل الروحية العصرية من وجهة نظر الحياة الروحية المسيحية - المترجم] .

(٢) الكراسة ٧ من مجلة « الله حي » ، باريس نشرة Seuil ؛ راجع « الشهادة المسيحية » *Témoignage Chrétien* (جريدة مسيحية) باريس في ١٩٤٧/٦/٢٧ ، و ٨/١٥ / ١٩٤٧/ (و « كونبا » Combat ، باريس في ١٩٤٧/٦/٢٢ ، وفي ١٩٤٧/٧/٢٣) .

(٣) سفر « أشعيا » ، أصحاح ٢٤ آتة ١٦ ، ليون بلوا Léon Bloy رسالة إلى هلو Hello بتاريخ ١٨٨٠/٨/١٨ (في : « السائل الجحود » ، ٢ : ٧٩) .

وهي في المسيحية الإيمان بعَوْد المخلص ^(١) ، والتتويج (المثلث الملوك) للكنيسة ، والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحيّ بقلب واحد ، والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة ، « كُنْ » ، العذراوية . وهي في الإسلام « شاهد القِدَم » ، صوت « الروح » الذي سيُحطَّم فعله الرجعيّ كلّ الرموز الوثنية « فيملاً الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً » — هذا النشيد الموحى الذي يدوي من استشعار الجمال الأزلي المستعاد .

والفكرة السامية عن الإنسان الكامل وثيقة الصلة بالأسلوب النبويّ . فعلى الرّغم من الأحكام السابقة الهندية — الأوربية ، فإن النبوة ليس من شأنها أن تندرج ، عند الساميين ، في قالب الفعل المستقبل وما يتفرع عليه من أحوال للاستقبال ، تُصبغ بـ « اللون المحلي » الخاص بنا ، و بـ « زماننا الذاتي » نحن معاشر الآدميين ؛ وليس من شأنها أيضاً أن تندمج في سياق التالي الوضعي العرّضي لتلك الأحداث المنفصلة التي تعبّر عنها اللغات الالتصاقية .

* * *

في اللغات السامية نشاهد الأسلوب النبويّ يولج الجانب التام للفعل في الجانب غير التام ، والمطلق في النسبي ؛ و « معجزة » النبوة تعبّر عن نفسها ، — لا بتقسيم الفِرار الخطي للزّمان (بواسطة حوادث منفصلة ، عارضة ، نُقطيّة ، دقائق الساعة ، يضاف بعضها إلى بعض لعدّ الحركة ، مثلما في الساعة الرملية الأرسططالية) ، — ولا بقلب الدّورية الجَمَعيّة للزّمان المتعدد الأوجه ، زمان الكواكب ، هذا الانعكاس ، في مذهب أفلاطون ، للسرمدية (بمشاهدة عَوْداته وسبّقاته وخسوفاته ، في الجنومون ^(٢) النصف كروي

(١) Παρουσία = Parousie ومعناها في الإنجيل « العود المآجل للمسيح » على أساس الاعتقاد أن المسيح سيعود إلى الدنيا من جديد [كما ورد ذلك في أربعة مواضع من إنجيل متى ، وفي سبعة مواضع في رسائل القديس بولس] — المترجم .

(٢) [آلة تتكون من قضيب يلقي ظلاً على سطح مستو أفقي ، الغاية منها معرفة ارتفاع الشمس فوق الأفق بحسب مقدار طول ظل القضيب ، وذلك لمعرفة الساعة — المترجم] .

الكلداني) وإنما بوقف البندول (الرِّقَاص في العربية) عند درجة الصفرِ لِسَعَةِ الذبذبة (التي ترقص ، مع نبض الحياة ، حول اللحظة الحاضرة) : عند نقطة البيكار لدى الدروز ، عند النهاية القصوى للمسارعة ، عند نقطة الوصول ، غير المتوقعة ، في « مقام الخلاص » (القديس أوغسطين) .

وهذه الوَقْفَةُ هي « المصيبة » ، ذلك العنصر الأول لكل « ملحمة » ، مصيبة عدالية تُفكِّكُ جهاز التركيب الفاني للطبيعة بمنحها صفة القداسة ، وتشفى طبيّاً غريزة القداسة ، لدينا . وتلك المصيبة المذكورة تفجّر فينا غائيتنا النهائية ، حيث نتعرف علّة وجودنا ، وذلك بتفاهم فجائي قُرْباني ، يحقّق فينا ، شخصياً ، هذا الرمز أو ذاك أو ذلك الموضوع النموذجي للتاريخ الإنساني . وهذا التضامُّ المحوري للزمان البندولي ، هذه الملحمة تكشف « بطريق القهقري » عن غائية التاريخ (التضامن في شخص آدم ، وقابلية العود في شخص المسيح) ، وتؤدي إلى عودٍ لانبثاق ما أهمل من قبل من أحجار الزاوية وتعرّفها بمناظرتها بـ « لبنة الفضة » المفقودة ، وبمفتاح القبة المقدّس « للبيان المرصوص » (« سورة الصف » : ٤) ؛ و « قلب » فوّهة « الصوّر » الداعي في اتجاه الأصول الأولى ، و « تعود » بنظرة « الحاكم » في مثل النتائج المضادّة صوب الأسباب ، وتوضّح العلامات المتقاطعة باستعادة ذكر العلائم النموذجية ؛ وإن ميول العناية (الإلهية) البادية في المحن والطامات والأحقاد لتفضح وتقطع وتعزل وتهدم مَنْ قُدِّرَ عليهم « العشق » (الإلهي) وقد صاروا بمثابة أهداف أمام الملأ : « لا شخصٌ أُغَيِّرُ من الله » (« سنن » البخاري ، باب « التوحيد » عند نهايته) ؛ « قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ » (سورة « الجن » : ٢٢) .

ومهما قيل ، فإن نبرة حارة صادقة تخرج من هذه النصوص وإن بدت منافرة لأفهامنا بما فيها من تمزيق لوجه المكان وتبديل في الأزمنة واضطرابات مقصودة ، ترتبط بالاستعمال المُعْتَرَم ، النموذجي ، لبعض الأعداد الصحيحة : مما يولّد تداخلاً في الأعصار ، وتقاربات في المنظورات ، إبتغاء « إيلاجنا

من جديد « في محور الإرادة الإلهية . والصور الشاذة ، الوحشية في مساقها ، التي تبدى في هذه النصوص تختدع حاستنا الجمالية ، فتفضي بنا إلى أن نفهم أن كتابها « الموحى إليهم » هم مُقَدِّمًا شهود القلب النهائي للقيم الإنسانية ، ولا يحاولون مطلقاً أن يأخذوا بنا من « الخيوط الغليظة » للتكتل الغائي « للخدعة الكتابية ^(١) الكبرى » (grosse Täuschung) (الخدعة الكبرى) التي تحدث عنها افرنسس دليتس ^(٢) (Fr. Delitzsch) . وهم يحققون في الله الهُوية الجوهرية للتوقعات التي تمزق أفئدتهم ، والنبؤات السابقة التي حققها من قبل أسلافهم ؛ فذاكرتهم تستحيل رجاءاً ، ومن أجل هذا « يُدخلون » فيها ، بالإستخراج المتكرر ، بعضاً « مما يقع » (من أحداث) .

والنبوة هي البلاغ الملائكي إلى الطبيعة الإنسانية بالإتمام الخارق (للطبيعة الإنسانية) لغايتها . وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بنوع من الإهلاك الظاهر : الإهلاك لـ « المعبد » البدني ، وتخليص النية الروحية والغاية من العبادة في النفس التي تتجرد أمام الله فتجد في ذلك النوع المعقول الذي تُتِمّه وهي تموت به ، الشاهد الأعلى للحق الذي يجب عليها التعبير عنه : وذلك بالتفوّه بعبارة خالقة ، الضمير فيها ، الضمير المبتدأ ، هو « أنا » ، أي بصيغة المتكلم ، وهو هو الله بعينه وهو يؤكد ذاته مباشرةً من خلال تحطيم الأيقونة

(١) (نسبة إلى الكتاب المقدس - المترجم) .

(٢) (افرنسس دليتس : لاهوتي وفيلولوجي ألماني . ولد وتوفي في لينسك (١٨١٣ - ١٨٩٠) ، وأصبح أستاذاً للاهوت في روستوك (سنة ١٨٤٦) وارلنجن (سنة ١٨٥٠) وكان من خيرة رجال هذه المدرسة الأخيرة . ومن بين مؤلفاته : « تاريخ الشعر اليهودي » (سنة ١٨٣٦) ؛ « مرسم الجسد الصحيح والدم للمسيح » (سنة ١٨٤٤) ؛ « أبحاث جديدة عن أصل الأناجيل القانونية » (سنة ١٨٥٣) . وابنه فريدرش دليتس ولد في ارلنجن سنة ١٨٥٠ وتوفي في لنجسفالباخ سنة ١٩٢٢ ، وكان أول أستاذ للأشوريات في ألمانيا . وأشهر مؤلفاته : « بابل والكتاب المقدس » (سنة ١٩٠٢) وهو كتاب يمتاز بالنقد الحر . وله أيضاً : « ملحمة الخلق البابلية » (سنة ١٨٩٧) ؛ « المعجم الأشوري » (سنة ١٨٩٦) - المترجم) .

وعن طريق التحطيم المادي للصليب ، إنه هو الله ، ولكنه أيضاً الإنسان الكامل ؛ فهو لم يَعدْ بعدُ اللاهوت وقد اتخذ مظهر الناسوت ؛ بل هو الناسوت وقد تذر بثياب اللاهوت .

وعلى هذا النحو نرى أن الملحمة (الرؤيا الأخروية) الحقّة تصبح مُحَقَّقَةً ، لا باستعمال طارئٍ لحمل باهظ مغرٍض ، ولكن حينما تنقطع أوصال الاشتراك (اللفظي) المبدئي تحت التأثير الباطن لمُحَلِّلٍ (بالمعنى الكيميائي) حاد ، أعني لتفسير روحي يُسْتَشْعَرُ بألمٍ ، وتمزُّقٌ للصدر (« شرح الصدر ») : « هنا قلبٌ للقيم » يوقظ النائم (ابن سبعين) ، وصرخة الأمة وهي تلد (الجيلي) ^(١) ؛ وإنما التواضع وحده ، تواضع العهد على الفقر ، يشرح المرء لكيما يكون « حاكماً » ، واليتيم الأب هو وحده ، وقد ولد من كلمة الحضرة : « كن » هو الذي يستطيع أن يبعث الموتى . وفي الإنجيل نصان لا تزال لهما قيمة رؤياوية (ملحمة) منقطعة النظير ، لأنهما غير متحققين وهما : طوبىّات موعظة الجبل ، ودعاء التمجيد ^(٢) Magnificat (إنجيل لوقا ، الأصحاح الأول : ٤٦ - ٥٥) ؛ وما يبشران به من مجيء الإنسان الكامل ونصر المظلومين ليسا ، في نظر صنّاع التفسير الحرفي الشرعي ، إلا نسيجاً من الترهات ؛ أما أولئك المحرومون من كل شيء ، اللهم إلا من التعطش اللامادي للعدالة ، فيستمسكون بعروتهما الوثقى من أعماق رجائهم لا يقهرهم شيء .

(١) عبد الكريم الجيلي (المتوفى سنة ٨٣٢ هـ = ١٤٢٨ م ؛ راجع كتابنا : « مجموع نصوص غير منشورة » ، باريس سنة ١٩٢٩ ، ص ١٤٨) في « الإنسان الكامل » ، طبع القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ ج ٢ ص ٥٠ : « تلد الأمة ربّتها » ؛ قارن الكلمة « صيحة » (سورة « ق » : ٤١) .

(٢) (تطلق هذه الكلمة على نشيد من أناشيد مريم العذراء هو نشيدها عند أليصابات حينما حبتها هذه مبشرة إياها بأنها « امرأة مباركة من بين النساء » . (إنجيل لوقا ١ : ٣٩ - ٥٥) . وفي هذا النشيد المتأثر بنشيد حنة أم شمويل (١) ، « الملوك » أصحاح ٢ : ١ - ١٠) تعبير عن تواضع مريم ورحمة الله بها وبإسرائيل - المترجم) .

نعم ، إن المنحولات والمزيّفات عديدة في الكتب المنسوبة إلى الأنبياء ، حتى بمناسبة بعض الأمور الصحيحة . فقد حدث فيما يتصل بجان دارك مثلاً أن عدُل ، سنة ١٤٢٩ ، في نبوءة ميرلان ^(١) Merlin عن « العذراء من الخشب الناصع » الكلتية ، وذلك باقتطاع جزئية طوبوغرافية . لكن فيما عدا هذه الجزئية ، فإن الموضوع النموذجي كله قد بقي ، وهو أن من الممكن تصديق جان دارك بدون كذب ولا تمويه ، كما يفهم من قضية سنة ١٤٣١ .

أما النبوءات الكاذبة التي صنعت من أجل سياسيين دينويين فإنها تتهافت من بعدُ بسبب ما فيها من تناقض باطن . فإن هذه النبوءات لا تؤمن بالرموز التي تريد منا أن نقدر مستثمريها المزعومين . ففي سنة ١٩١٧ خُيِّل إلى المكتب العربي البريطاني في القاهرة أنه يستطيع أن يؤيد ويزكّي هجوم جيش النّبِيّ Allenby على القدس باستغلال هذه المصادفة وهي أن اسم النّبِيّ بالخط العربي يمكن أن يقرأ أيضاً « النّبِيّ » ويتنبأ بالإستيلاء على المدينة (مدينة القدس) . لكن العالم العربي لم يستغ إلا نادراً هذا « النبي » الكاذب الساذج ، هذا « النبي » رغم أنفه ، الذي لم يعمل شيئاً ، مثلهُ مثْلُ « الدّجال » . غير أن أتى باليهود فأقطعهم القدس غير حافل بمسيحهم ^(٢) .

(١) (مرلان Merlin أو مرلان الساحر . شخصية في الأساطير الكلتية وأساطير الملك أرتور ، ويلوح أنه كان محارباً وشاعراً، عاون الملك أرتور في كفاحه ضد السكسون . ويقال إنه ولد من رابعة وجئ أراداً منه أن يكون المسيح الدجال، لكنه أنقذ من الشيطان بفضل المعمودية بيد أنه حافظ على مواهبه الخاصة بالسحر والتنبؤ حتى عاون بسحره الملك أرتور على امتلاك Yguerne الجميلة . وقد انتشرت نبوءاته في العصور الوسطى واختلطت بها أفكار يواقيم الفلوري - المترجم) .

(٢) (كلمة مسيح هنا مستعملة بالمعنى الأصلي لها عند اليهود ، وهو البشير الذي تنبأ بظهوره أشعيا ، وخصوصاً سفر دانيال الذي تنبأ بمسيح ، أو بشير ، يتبدى في الغمام ويلبس ثوب الناسوت ، وقد وكلت إليه مهمة حكم العالم وحسابه (راجع سفر دانيال ، أصحاح ٧ : آيات ١٣ وما يليها) - المترجم) .

وفكرة « الإنسان الكامل » قد بدت في تاريخ مذاهب الإنسانية من عهد موغل في القدم . وكتب المتون في الدين المقارن ، وقد جعلت نقطة ابتدائها من أساس سكونية (استاتيكية) آرية ، إنما ترى فيه خصوصاً أنه « الإنسان الأول » و « الكيومرث » عند المزدكية ، و « آدم قدمون » في كتب القبالة اليهودية ، و « الإنسان القديم » عند المانوية المستعربة . وعلينا أن نعرف بأن ضرباً من وحدة الوجود العقلية الإسلامية قد انتهى ، في عهد متأخر ، إلى تكوين تصور « للإنسان » على أساس أنه « إنسانُ عين الوجود » ، فأحلَّ محل « الكلمة » المتجسدة عند النصارى « صورةً نموذجية » هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في المخلوق ، مع وضع نوعٍ من الإقتران المجرد بين كليهما (على حساب العلوِّ الإلهي) ؛ وهذه « العين » ، هي النبي محمد ، هذا النور النبوي الأزلي الذي يقال إن الله قال له : « كوني ! فلولاك ما خلقتُ السموات ^(١) » . وفي هذا قولٌ بنوع من الحَمَل الطاهر للأمة المحمدية للمُصْطَفَيْن (ونحن نعلم في الواقع أن القرآن (سورة آل عمران : ٣١) لا يقول هذا إلا عن عيسى ومريم) ، دون أن يناظر هذا الدورَ الأزلي (للنبي محمد) دورٌ أخروي نهائي . فبينما نجد في المسيحية أن هذا النوع (من الحَمَل الطاهر) لا يوجد إلا مرتبطاً بالدور النهائي « للحاكم المخلص » (= يسوع) ، فإننا نشاهد عند هؤلاء المسلمين القائلين بوحدة الوجود أنه لا يتضمن مطلقاً أن النبي (محمداً) هو الحاكم في يوم الحساب (الأخير) . ولما كانت النهاية المبرمة ، عند الساميين ، عنصراً جوهرياً في فكرة « الإنسان الكامل » ، فإن خلو النظرية الواحدة القائلة بـ « عين الوجود » (الإسماعيلية ، ابن عربي) من الطابع الديناميكي النشوري قد سلبها كلَّ تأثير في التطور الاجتماعي للعالم الإسلامي ؛ وهذا من شأنه أن يعفينا ، هنا ، من تمحيصها بالتفصيل ؛ وهي قد إنبثقت عن تأليه فلسفي « للعقل الفعّال » ، مع أن « الإنسان الكامل »

(١) (الخطاب موجه إلى قبضة النور التي منها خلق النبي والأمة الإسلامية عامة - المترجم) .

الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير (un Messie) .

وهنا يتدخل الإعتراض التقليدي ، ألا وهو : أليست الفكرة اليهودية عن البشير (المسيح) ترجع إلى أصل إيراني ، وتبعاً لهذا إلى أصل آري (ريتسنشتين Reitzenstein) ؟ والفكرة الديناميكية الإسلامية عن الإنسان الكامل ألم تكن ، منذ البداية ، ذلك « المهدي » المنتظر الذي قالت به الشيعة الإمامية ، وهم كان معظمهم من الموالي الداخلين في الإسلام وكانوا من الفرس ، وبالتالي كانت هذه الفكرة آرية الأصل ؟

أجل ، إن التاريخ الإيراني كله في العهد التالي للعهد المزدكي قد نَمَى نزوعاً خارقاً إلى العدالة (المُخَلَّصون المنتظرون ، سأوشيت ، مِثْرا ، بهرام ؛ سروش ، « الرُّسُل » legati المانوية) . لكن يلاحظ مع ذلك أن إيران قد ضَمَّت دائماً عنصراً ، طبقة من الكُتَّاب المُستَسَامِين ^(١) ، من الممكن جداً أن يكونوا هم الذين ألهموها هذا المعنى في القرن السادس قبل الميلاد ، وهو العصر الذي نمت فيه النزعات بالبشير (Messie) ، تحت تأثير « المنفى » ، في الجالوت (= الجالية) البابلي ، بين أولئك المُشْرَدِّين الذين أُجِّلُوا عن أرض الميعاد ؛ وإيران في ذلك العهد قد تكشفت عن تسامح وتفهُّمٍ للنزعات القائلة بالبشير الناشئة آنذاك حتى سمحت بالعود إلى القدس وإعادة بناء الهيكل . كذلك نشاهد منذ فجر الإسلام نشأة الفكرة البشيرية ، في اليمن العربية ، لابسَةً الفكرة القائلة بـ « مُخَلَّص » منتظر « يعيد العدل إلى نصابه » ، في صورة القحطاني ذي العصا ، « منصور اليمن » ؛ ولما كانت الجاليات اليهودية والإيرانية ، وكانت موفورة العدد آنذاك في اليمن ، لم تدرج ، عن طريق الولاء ، في القبائل العربية إلا بعد إسلامها ، ولما كان هذا القحطاني ، منصور هذا ، قد عُدَّ ، على التوالي ، كما فعل بنو كندة

(١) [sémitsés أي الذين صاروا ساميين أو كان قد كانوا كذلك ، كما تقول : عرب عاربة ، وعرب مستعربة - المترجم] .

بالنسبة إلى ابن الأشعث ، وكما فعل بنو هَمْدان بالنسبة إلى دعاة الشيعة (عبدالله بن سبأ ، منصور القرمطي) ، وبنو الحارث (بلحارث) بالنسبة إلى أحد الأئمة الكيسانية العباسيين (السِّفَّاح ابن الحارثية) ، فإن هذه الصور الإجمالية « للإنسان الكامل » المسلم تبدو لنا عربية صريحة .

ثم قامت بعد ذلك بزمان ، في موازاة وحدة الوجود الإسماعيلية التي ذكرناها ، محاولةٌ للتوفيق الهرمسي من أجل التوحيد بين « عين الوجود » وبين الحاكم يوم الحساب ، وهو أغاثاذيمون المذكور عند الهرمسيين اليونانيين الواردين في « رسائل » إخوان الصفا ؛ كذلك نشاهد أبا سليمان السجستاني^(١) يقول بأن السعادة العظمى هي في الوصول إلى مرتبة « الطُّبَاع التَّام » الذي يَخْلَع عليه جلال الربوبية (الربوبية ، عند الكندي ؛ راجع « الماجد » المنسوب إلى جابر بن حيان ، نشرة باول كُروُس Paul Kraus) .

لكن هذه القَسَمَات وأمثالها من شأنها التضييل . فعمّا قليل سنشاهد أن النظرية الإسلامية الخالصة في الإنسان الأول إنما نمت ، هي ومقتضياتها النشورية كلها ، بطريقة محورية ، عن طريق القرآن نفسه ، وذلك بتدبر نصه العربي تدبراً سُنِيّاً مستقيماً .

— ٣ —

ولقد تلمس كازانوف Casanova إثبات أن محمداً كان يعتقد في نفسه أنه « نبيُّ فناء الدنيا » ، وإذن هو الإنسان الكامل . بيد أنه يلاحظ أن القرآن حينما يقول : « وإِنَّهُ لَعَلِّمٌ » (سورة « الزخرف » : ٦١) إنما يتحدث عن عيسى ، لا عن محمد ، وإلا كان في ذلك وَضْعٌ من قدر إخلاصه في الإيمان بأن الله مركز الكون (لا الإنسان) ، ومن قدر تعبده لما قرأ من قرآن . ماذا ! بل « كلام الله » هذا هو نفسه الذي أمره ، لا بتحقيق فناء

(١) السجستاني ، مخطوط كراوس ، الرسالة الثالثة : « في الكمال الخاص بنوع الإنسان » .
[راجع الآن نشرتنا لهذه الرسالة في كتابنا : « صوان الحكمة وثلاث رسائل » تأليف أبي سليمان المنطقي السجستاني ، ص ٣٧٧ - ٣٨٧ . طهران ، سنة ١٩٧٤ - المترجم]

الدنيا ، بل بالتذكير بهذا الفناء ، تذكير الأمة الإسلامية بأسلوب أشد وقعاً من التوراة عند اليهود ، والإنجيل عند النصارى . ومنذ القرن الأول صارت « سورة الكهف » تقرأ للعباد من المسيح الدجال (منظوراً إليه على أنه يأجوج ومأجوج ؛ « سنن » ابن ماجه ، ج ٢ ص ٥١١ ، ٥١٣) . وفي حجة الوداع ، بيّن النبي في عرفات شعائر الوقفة بصورة ذات دلالة نشورية غريبة ؛ فمع إبقائه على الحج طلباً لغفران الذنوب ، « أدخل العُمرة في الحج إلى يوم القيامة » ؛ فتجاوز الأفق الشرعي « الحَرَم » (« صرنا في الحِل ») ، وتجاوز الربا ، والأخذ بالثأر ، واستعباد المرأة ؛ وقربان الفؤاد ، ينطلق ، في دعاء حرّ ، إلى طلب المغفرة ، وفي الأفق تراءى الجنة وقد أُزِلِفَت للمتقين غير بعيدٍ وهي تنزل من السماء كالعرُوس ، مع « نزول الله » (راجع سورة « ق » : ٣٠ ، وقارن ذلك بما ورد في سفر « الرؤيا » المنسوب إلى يوحنا) . أما محمد فينحاز ، شخصياً ، ينحاز (مثلما فعل إبليس ، كما سيقول الحلاج) في داخل نطاق عبادة تغار على العبادة الخالصة للعبادة الأصلية ، تاركاً للتأمل القرآني عند الحجاج المسلمين الأتقياء مهمة تحقيق هذا « الإكمال للدين » في نفوسهم ، إكمال الدين الذي أعلنه ذلك اليوم (في « حجة الوداع ») ، قبل موته المبكر بيضعة شهور ، هذا الموت الذي كان أول « مصيبة » لفناء الدنيا . وهذا التحقيق هو تقديس « الأبدال » الذين أسلموا كل قبادهم لله مقتدين بإبراهيم .

ولنما يستشعر الإسلام الوليد - وقد قصّرت الأحاديث ذات الطابع الحرفي المغالي مما جمعه جماعو التفاسير والمُسْنَدَات - نقول إنه استشعر الأثر الفعال الواهب للقداسة ، أثر التأمل الجماعي لنهاية الدنيا ، عن طريق سنن للشعائر غريب .

فسرعان ما أدرك القوم ، في المدينة ، الأهمية المنقطعة النظير لإحدى السور القرآنية ، وهي سورة « أهل الكهف » ، فكانت تقرأ للعباد من (شرّ) الدجال ، حتى صارت النصّ الشعائري الثابت الذي يُقرأ منذ ثلاثة عشر قرناً

في بلاد الإسلام كلها في الصلاة الكبرى الجامعة كل يوم جمعة ، (حديث نافع ^(١)) . وهنا يشاهد أن أول موضوع تعرّض له هذه السورة ، وهو موضوع أهل الكهف السبعة في أفسوس ، يبيّن كيف أن هؤلاء المؤمنين الفتيّة — وقد أووا إلى الكهف ، رافضين الإرتداد عن دينهم — قد أرضاهم الله وهباً لهم من أمرهم رشداً ، « يُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ » ، وقد « لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسَعاً » ، والله أبقي عليهم ليكونوا شهوده يوم الحشر . والموضوع الثاني — وهو موضوع موسى ورسول الله (الخضر) — يبين لأحد الأنبياء (موسى) أن سرّ الله إنما يتكون من كل أسرار القلوب التي لا يطلع عليها إلا الأولياء ، الواحد بعد الآخر ، وهم في الحضرة اللدنية (قارن سورة « ق » : ٣٦) . والموضوع الثالث يبين السد العظيم الحافظ للعالم المتمدن ، السد الذي تهدد باختراقه جحافلُ (الترك) بأجوج ومأجوج (= الدجال) (راجع سورة « الأنبياء » : ٩٦ : « حتى إذا فَتَحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ») .

وفي سائر السور كان ثمت آيات مفردة ذات رنين نشوري ، تشيع الآمال الثورية في قلوب « المُسْتَضْعَفِينَ » في الأرض ، وبخاصة « الموالي » (وكانوا غير عرب دخلوا الإسلام ، ويكاد عليّ أن يكون هو وحده الذي حماهم ودافع عن حقوقهم) . ففي عهد عُمر (بن الخطاب) عُدِّبَ صَبِيعُ بْنُ عِيسَى التميمي لأنه فسر سورة « الذاريات » (والذاريات رياح السموم التي يعذب بها الكفار) تفسيراً ملحمياً (راجع بعد رقم ١٩٦ من « خطبة البيان ») . وفي عهد عثمان قام أبو ذرّ (الغفاري) يعلن إقتصاص الفقراء والمساكين من الأغنياء والمتكبرين . وذلك النوع العربي الصميم من « المثالب والمفاخر » ، وقد ارتفع من مستوى التزاع بين القبائل إلى المستوى الملحمي الذي نجد نظيره

(١) نافع : ورد في « لسان الميزان » ج ٥ ص ١٥٢ . وقد ارسل اثنان من الخلفاء في القرن الثالث (= التاسع الميلادي) بيعثات إلى كهف أفسوس وإلى سور دربند العظيم (البيروني : الآثار الباقية » ص ٢٨٥ ؛ ياقوت : ج ٣ ص ٥٦) .

عند دانتة Dante وليون بلوا Léon Bloy ^(١) ، قد إتخذ أحياناً أسلوباً من البلاغة المتهمكة القائلة ، يلعن فريقاً ويبارك على فريق آخر ، ويحطم الطابع الجمالي السكوني للأشكال المألوفة إبتغاءً لإشاعة سَوْرَة عظيمة غائية . ولقد قال تروتوليانوس : « في سفر الرؤيا يجندل نظامُ الأزمنة » ^(٢) .

وعلى هذا النحو تكلمت « روح » الأنبياء في بني إسرائيل ؛ لكن اليهود في ذلك الحين قالوا : « قلوبنا غُلُفٌ » وأصمّوا أسماعهم (« البقرة » : ٨٢ ؛ « النساء » : ١٥٤) ، وقالوا كذلك « يَدُ الله مغلولة » (« المائدة » : ٦٩) ، مع أنهم هم الذين لن يكونوا أحراراً أبداً إلى يوم القيامة . وكذلك في « رؤيا » يوحنا الموجهة إلى الكنائس السبع النائمة (قارن أهل الكهف السبعة النائمين) ، نشاهد أن إعلان عَوْد Parousie الحاكم المُنتَقِم ، والروح الطاوية لكل تاريخ الإنسانية المزوّد بالعناية (الإلهية) ، كل هذا قد عبر عنه عيسى بصيغة ضمير المتكلم : « أنا الألف والياء » ، (قارن في « الإنجيل » : « أنا الطريقة والحقيقة والحياة ؛ أنا الباب ؛ أنا الراعي الصالح ... ») ؛ لكن

(١) (ليون بلوا كاتب فرنسي ولد في بريجييه Périgueux سنة ١٨٤٦ وتوفي في بورلارين Bourg-la-Reine من ضواحي باريس سنة ١٩١٧ . وبدأ حياته الأدبية وشهرته بنشر كتاب بعنوان : « أقوال مقال هدام » (سنة ١٨٨٤) هاجم فيه بعنف بالغ أشهر الشخصيات الأدبية في عصره . وكان حاد اللهجة عنيف الخصومة قوي الأسلوب . اتجه اتجاهاً دينياً كاثوليكياً وسائر بارييه دورفلي Barbey d'Aurevilly . وممن مؤلفاته : « السائل الجحود » (سنة ١٨٩٨) ؛ « الحاج إلى المطلق » (سنة ١٩١٤) ؛ « على وصيد الملحمة » *Au Seuil de l'Apocalypse* (١٩١٦) . ومن رأيه أنه من حيث الملاحم والمصير الأخير لا بد من إقامة حكم الدين وحارب أهل عصره لمشاركتهم في العصر الحديث والمدنية العصرية . وهو عدو لدود للمجتمع البورجوازي : فعارض بالطلق النزعة العلمانية ، وبرسالة الفقير النزعة النفعية ، وبسر القوى العمياء التي يثيرها الله النزعة العلمانية الديمقراطية . وتقبل نتائج هذا المذهب العملية بكل شجاعة ، فعاش باتساً ، سعيداً بأن يحشر في زمرة الشعب مؤثراً فيه البساطة والعظمة . ونزعته الدينية تنطوي على كثير من الوحشية والغرابة وروح المفارقة حتى إنها أذهلت رجال الكنيسة - المترجم) .

(٢) In Apocalypsi, ordo temporum sternitur

النصارى في ذلك الحين ، حتى الرهبان منهم ، لم يرعوا طريقة الله حتى رعايتها (سورة « الحديد » : ٢٧) ، بحيث يقدرّون على تكوين « أناسٍ كَمَلٍ » ؛ ومن هنا جاءت خلافاتهم التي لن تنتهي أبداً .

والقرآن ، وهو يتوعد الممارين المخالفين ، من اليهود والنصارى ، بالعقاب الإلهي ، لا يعد المسلمين بوعود الخِطْبَةِ^(١) ولا بلوغ القداسة في العالم الآخر ؛ بل يطوي سِجِلَ المصير ، بنوع من الارتداد الطاوي إلى الوحي المنزل على إبراهيم ، ويتوعد المنافقين من المسلمين بمثل ذلك العقاب المباشر : « لن يجيرني من الله أَحَدٌ » (سورة « الجن » : ٢٢) ؛ « لا شَخْصَ أَغِيرُ من الله » (البخاري ، باب « التوحيد » عند نهايته) .

والنِجاةُ فرضٌ عَيْنٍ لا يغني فيها أَحَدٌ عن أخيه ، وما كان الحجّ فرض كفاية إلا مؤقّتاً ؛ ولهذا كان على الإنسان الكامل أن يتجنب قانون الأنساب . وهنا الإسلام يَفْضُلُ اليهوديةَ في إدراك هذا الجانب ؛ ولهذا فإنه ، أي الإسلام ، يرى في الإنسان الكامل — من الترمذي حتى ابن سبعين — أنه خاتم الولاية ، روح عيسى : إما على صورة أحد حواريه الملهمين به (المقدسي ج ٢ ص ١٧٢ ، مثل : ابن هود المتوفي سنة ٦٩٩ ؛ قارن عند الدروز الأبدالية : سلمان — حمزة) ، أو على هيئة قيامته أمام الأولياء (ثم الصلحاء) وحدهم ، ثم أمام الملائكة أجمعين (في رأي الخلاج)^(٢) . وقيامه عيسى للحكم (بين الناس) قد ربطها القرآن ثماني مرات بكلمة الحضرة : « كُنْ » الخالقة بالنسبة إلى يوم الحساب^(٣) ، فيكون عيسى مجرداً ، مثله مثل التصور البكر

(١) (الإشارة إلى وعد الله للنصارى بخطبته إلى الكنيّة — المترجم) .

(٢) « روايات الخلاج » ، ٢٣ ؛ سورة « النساء » : ١٥٧ .

(٣) القرآن : ٢ : ١١ ؛ ٣ : ٤٢ ، ٥٢ ؛ ١٦ : ٤٢ ؛ ١٩ : ٣٦ ؛ ٣٦ : ٨٢ ؛ ٤٠ : ٩٧ ، (في رأي مقاتل ، راجع كتابنا « مجموع نصوص » ، ص ١٩٧) ؛ « عذاب الخلاج » ، ص ٥٢٠) .

لعذراء طاهر ، أو مثل ذلك الحق الذي هو خاتم الخلق : « لا مَهْدِيٌّ إِلَّا عيسى » (١) .

ولقد الثاث التفكير الإسلامي مع ذلك أمام هذه الواقعة وهي أن عيسى ، في محيئه الأول ، لم يفتح هذا « الخاتم » ، ولم يَعْذُرِ اللهَ فيما كان منه من ترك العادلين يُضْطَهَدُونَ ؛ كذلك « الإنسان الكامل » حينما يأتي سيكون - بوصفه « الشاهد » - غير قابل لأن يقهر ، - وبوصفه ينبوع حياة - لا يمكن أن يُقْتَلَ (٢) . لقد قال : « سيأتي من ينتصف لي » (يوحنا : ٨ : ٥) . أسيكون ثمث شخص آخر ، تلهمه روح عيسى ، هو الذي يشيع العدالة المنتقمة التي يتطلب الإسلام ، في جهاده الديني المقدس ، محيئها ؟ « أنا عيسى الزمان » ، هكذا تقول ترنيمة شيعة على لسان عليّ (راجع بعد في تحليل « خطبة البيان » رقم ٢٦٠) . وإن أقلية نامية من غلاة الشيعة ليجعلون من هذا « المنتقم » (للمظلومين) غير المذكور اسمه (« القائم » ، « المُتَنَطَّر » ؛ « المَهْدِي ») واحداً من بيت الرسول ، أي فاطمياً ، علوياً .

ويؤكد البلاذري (« الأنساب » ، راجعه في « مجلة الدراسات الشرقية »

ج ٦ ص ٤٩٥) أنه منذ موت علي فإن أربعة من غلاة شيعته (٣) قد تناقلوا

(١) « لا مهدي إلا عيسى » : حديث الشافعي (الحسن البصري ، بطريق محمد بن خالد الجندي) ؛ الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٥٢ ؛ « لسان الميزان » تحت اللفظة ؛ السبكي ، « الطبقات » ج ١ ص ٢٨٠ - ص ٢٨١ ؛ ابن خلدون ، « المقدمة » ٢ ، ١٨٨ - ١٨٩ ، ١٩٤ ؛ القندوزي ، « الينابيع » ، ص ٤٣٤ ؛ القنوجي ، « الإذاعة » ص ٦٤ ؛ وفي سنة ٧٤٩ جعل في معارضة أحد الشيعة (مهدي سبأ) ، ولكن السلطة لعيسى وحده ؛ ولقب « السفاح » هو لقب ملحمي أطلقه الشيعة على علي . قارن الأسماء الملحمية التي تلقب بها العباسيون (المنصور ، المنتصر ، المهدي ، القائم) عند الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد » ج ٩ ص ٣٩٩) وعند ابن خلدون (ج ٢ ص ١٨٣) .

(٢) علي وفاء ، أورده الشعراني في « لوائح الأنوار القدسية » ، تحت اللفظ .

(٣) حنجر بن عدي ، عمرو بن الحنق الخزاعي ، حبة بن جوين البجلي ثم العربي ، عبدالله بن وهب الهمداني (= ابن سبأ) ؛ قارن أصبغ ، الحارث الهمداني ، رشيد الهجري (ليفي دلافيدا) .

عنه خطبة غريبة . وأياً ما كان الأمر ، فإنه ، منذ ١٢٠ هـ ، تناقل القوم « خطباً » ذوات قيمة ملحمية نسبت إلى عليّ و « وصية » ، و « جَفراً » (والجَفْرُ نوعٌ من التفسير الملحمي للقيم العديدة للأحرف الساكنة الواردة في أوائل كثير من السُّور القرآنية) .

والجفر إذا استخدم في مسألة « الإنسان الكامل » فذلك إما للقول بأنه هو « الميم » (= ٤٠ = محمد) ، أو « العين » (= ٧٠ = علي) ، أو « السين » (= ٣٠٠ = سلمان ؛ عيسى ؟) . وفي رقمي ١٤٤ و ١٤٨ (بعدُ في تحليل تحليل « خطبة البيان ») ينظر إليه على أنه هو قيامة عيسى في نظر المسلمين . وأخيراً نقول إن « الصَّيْحَةُ بالحق » ، تلك الصيحة الكونية ، (القرآن : سورة «ق» : ٤١) ، وهي صيحة نوح وصالح ، هي الأصل في قول الحلاج : « أنا الحق » ، وهذا القول صرخة ثورة أشعلت نار ثورة الأتراك ، وليس فكرة سكونية (استاتيكية) .

— ٤ —

ولنأخذ الآن في الامتحان التفصيلي للعناصر الثلاثة المُمَيِّزَة لهذه النصوص الملحمية التي استعين بها في وصف مجيء « الإنسان الكامل » ، خلال الأزمات والمصائب .

ولنبداً بالجَفْر ، هذا الاستخدام العددي للحروف القرآنية المنفصلة (وهو تفسير الإمام جعفر الصادق ، فيما يرى هارون بن سعيد العجلي ، راجع « مقدمة » ابن خلدون ج ٢ ص ٢١٤) . فالإسماعيلية والدروز قد أبرزوا الجانب السَّرِّي في طائفتين من الحروف الاستهلالية الحماسية في سورتي «مریم» (كهيعص) و « الشورى » (حم عسق) ، وسموا الطائفة الأولى (كهيعص) باسم « حروف الصدق » ، والطائفة الثانية باسم « حروف الكذب » (ضد النصيرية الذين يقرأون الطائفة الثانية هكذا : ثلاث عين — ميم — سين هو الحق) (قارن في العبرية : « أمث » ، الحق — خاتم الله ، في « تلمود

أورشليم « ١٠ : ١٠ ، و « التلمود البابلي » : شبت ٥٥ أ ، « تلمود أورشليمي
 سنهدرائي » : ١٨ أ ؛ أدين بهذه الإشارة إلى ف . فيشل (W. Fischel) .
 والعدد الأول = ١٦٥ ، والثاني = ٥١٨ ؛ ويمكن أن يتدخلا معاً في التاريخ
 الصوفي لعذاب الحلاج (بوصفه « الإنسان الكامل ») من أجل سلامة بغداد ؛
 لأن الحديث المشهور الذي رواه أرطاة (أوردته نعيم المتوفي سنة ٢١٨ هـ ،
 والطبري) يجعل الطائفة الثانية ، (٥١٨) تاريخ تخريب المدينة المزروجة ،
 مدينة بغداد (وهي في الواقع قد أُسِّسَتْ سنة ١٤٤ هـ ، ودُمِّرَتْ ، بوصفها
 العاصمة ، في سنة ٦٥٦ ، ونقلت الخلافة منها إلى القاهرة في سنة ٦٦٢ هـ ؛
 أو ١٤٤ + ٥١٨ = ٦٦٢ ؛ وقد قرأ الحلاج وهو يوجد بنفسه « آيته » وهي الآية
 ١٧ من سورة « الشورى » : « يَسْتَعْجِلُ بها الذين لا يُؤْمِنُونَ بها ، والذين
 منوا مُشْفِقُونَ منها ويعلمون أنها الحق ، ألا أن الذين يُمارون في الساعة
 لفي ضلالٍ بعيدٍ) . والطائفة الأولى (١٦٥) إذا أُضيفت إلى ١٤٤ يكون
 حاصل الجمع ٣٠٩ وهي سنة وفاة الحلاج (= أيضاً طا + سين = ٩٠٣ ،
 وهو مجموع الأحرف الاستهلالية القرآنية ، وهو ٣٠٩ مقلوباً) و ٣٠٩ هو عدد
 « تجوهر الخليل » (الششثري) ، وعدد سنوات رُقَاد أهل الكهف (سورة
 « الكهف » : ٢٤) . وقد استخدم ابن أبي واطيل ، من تلاميذ ابن سبعين ،
 الطائفة ٦٨٣ (خا - فا - جيم) ، ثم ، تبعاً للكندي الطائفة ٩٨ (صاد -
 حاء) ، فحصل على السنة ٦٨٩ وجعلها سنة قيامة المسيح (عيسى) الذي رأى
 عامر البصري الصوفي أنه في تلك السنة تحقق في شخص المهدي الكاذب
 الأردستاني (المتوفي سنة ٦٩٩ ؛ على أساس أن الإسلام سيبقى ٦٩٣ سنة في رأي
 الكندي) .

ويتلو هذا أن نتحدث عن موضوعات المصائب اليهودية المسيحية :
 « الفتن » ، « أشراط الساعة » ^(١) ، وهي موضوعات أعاد القرآن ذكرها

(١) نعيم بن حماد : « كتاب الفتن » ، مخطوط الاسكوريال ج ٢ رقم ١٥٣٦/١٥٣٧ ؛ وقد =

وركزها وأوضحها على أسلوبه الخاص : طوفانات المياه ، أمطار من نار ، مذابح في أماكن العبادة . ويميل القرآن إلى إهمال الطواعين . ومن بين علامات السماء يحتفظ بالتميز (العُرْجُون [الإشارة إلى الآية ٣٩ من سورة يس : « والقمر مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ »]) . ويعود دائماً إلى الكوارث المفاجئة في الماضي ، مُسَجِّلاً طابعها الدَّوْرِي المتكرر بانتظام في تهديداتها الملحمية . فالطوفانات تُغْرِق مدن الفساد والضلال (فالكوفة أصيبت بفيضان « تنور » الطوفان الذي كان عقاباً عن دعوى نكاح الجن قرب سِجِّين المَلَكَيْنِ بابل : هاروت وماروت اللذين أغوتهما نهيدي ، سورة « البقرة » : ٩٦ ؛ — أما البصرة فستَـمطر في الأعماق — بعد أن عوقبت سنة ٨٦٨ — لأنها لم تستمع لنداء غلام خليل الحبلي الذي دعاها إلى الطاعة والتوبة ؛ قارن هذا بمدينة مرسيليا التي أُنذرت بعد الطاعون) . وأمطار من نار تدمر العواصم التي توصي الله (سدوم ، عاد ، ثمود ، مَدْيَن ؛ والإنذار الموجه إلى بابل في سفر « الرؤيا » ، وهو صدى لدمار برج بابل ، يقصد روما ولندن وباريس) إشارة من صيحة كبرى ، كما حدث بالنسبة إلى نوح وصالح ، كذلك مدينة بغداد المزدوجة ، هذه « المَدْهَامَتَانِ » الأرضية ، قد أُنذرت منذ البداية (حديث أرطاة ^(١)) بخرابها (قارن نهب المغول) ، وقد صاح الحلاج صيحته المتوقعة (« الصيحة » ضد « البُشْرَى ») .

وفي المذابح التي تخرب فيها مدن العبادة ، تتحدث الملاحم عن رمز يعالج القرآن أيضاً في مقصدين :

= اختصره العز المقدسي ، مخطوط عاطف رقم ٦٠٢ (مجلة الحضارة الإسلامية Isl. Culture ج ٣ ص ٣٦) ابن المناوي (المتوفي سنة ٣٣٤) : « كتاب الملاحم » ؛ وقد انتفع بها السيوطي في « العرف الوردي في أخبار المهدي » (ورد في « الحاوي » ج ٢ ص ٥٧ — ص ٨٦) .

(١) الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١ ص ٤٠ ؛ ، تحت المادة ؛ وراجع ما أورده المقدسي ج ٤ ص ٩٧ — ص ٩٨ خاصاً بخراب مدن أخرى نقلاً عن مقاتل .

فكما أن أورشليم قد عوقبت وخُرِّبت ، فمكة كذلك ، أو الكعبة على وجه التخصيص ، سيلحقها الدمار . وبينما نشاهد أن سفينة العهد قد قذف بها في بحيرة طبرية (أو عند أنطاكية) ، نجد أن حجة الوداع التي قام بها الرسول كانت لتهيئة الدمار الرمزي للكعبة . فالثبي بإدخاله العُمرة (= وهي مجاورة الحرم للعبادة والنسك) في الحج (= تقديم الضحية على عرفات) إلى يوم الحساب ^(١) ، قد أراد أن يفهم الناس أن البيت الذي نكون فيه أمام الله في إحرام ، أعني بَدَتَنَا ، يجب أن يُدمَّر في نفس الوقت الذي تذبح فيه الضحية ، وذلك في اللحظة التي تقدَّم فيها أنفسنا فوق عرفات كأنها « الذَّبْح العظيم » الذي ترمز إليه الأضاحي التي نذبحها من الحيوان ، فنستحيل آنذاك ، وفي مقابل هذا ، كما يرد في رقم ١٠٥ من « خطبة البيان » ، إلى « مائدة الكشف » ، أي مائدة الوجد المُواسي (قارن : الطمأنينة ^(٢)) ، وهي العلامة التي تواسي المسيحيين الصادقين حتى يوم الحساب ، المتمثلة في شعيرة « العشاء الرباني » التي أعطيت في مستهل « العذاب ^(٣) » المُدمَّر . وفي هذا نرى أنه كما أن الإسلام قد رد « التغطيس » (المعمودية) إلى معنى « الفطرة » ، أي إلى نور فطري أصيل ، فإنه كذلك يتراءى له « العشاء الرباني » كعلامة نشورية ، أي على أنه الإكمال العقلي لنوع معقول يواسي مواساة إلهية (الطمأنينة عند النصارى — السكينة عند اليهود) . وفي الكتاب الذي بعث به الحلاج إلى بشاكر بن أحمد ، في الوقت الذي تهباً فيه الثوار القرامطة للذبح أهل مكة وتدمير الكعبة ، كتب يقول له بأن « يهدم الكعبة (هي ومعبد بدنه) ، وبينها الحكمة (الميلاد الثاني) : حتى تسجد (أي الكعبة) مع الساجدين ، وتركع مع

(١) الحلبي : « إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون » (المعروف « بالسيرة الحلبية ») ج ٣ ص ٢٩٧ ؛ ابن تيمية : « الرسالة السبعينية » ص ٩٣ .

(٢) مواساة تثبيت قواعد الصلاة في الله (الشافعي) .

(٣) العذاب Passion أي عذاب صلب المسيح وما تقدمه وأحيط به من آلام عاناها — المترجم .

الراكمين^(١) . وبينما كان أصحاب التفسير الحرفي في عصره لا يشدون في النبوءات الخاصة بخراب مكة إلا إمكان رؤية هزيمة الحبش في سنة ٥٧٠ قد عوضت بحبش آخرين ، لعلهم القرامطة ، فإن الحلاج قد تحقق له أن البعث المجيد ليكل بدنه يتوقف على حبة خردل (= بُضْعَة من بدنه المُحَرَّق قرباناً لله) ، فأفضى عن هذا الطريق بالرموز النشورية لحجة الوداع للنبي إلى تمام غابتها .

وهذا التشخيص للكعبة في شخص الإنسان الكامل يقودنا إلى ملاحظة أن موضوعات « الملحمة » الكبرى (= هجوم النصارى الروم على الإسلام ، هجوماً يبدأ بنقض الهدنة ، وينتهي بالاستيلاء على القسطنطينية) تُفْضِي أيضاً إلى رسم صورة جانبية لهذا « القائم » ، هذا الزعيم الذي ينتصف للظلم ، وسيملاً الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً . ولمعرفة هُويّته ، جرى ما جرى بالنسبة إلى الضحية التي طُلب من إبراهيم تقديمها ، فقد رأى الإسلام (ابن حنبل) فيها أولاً أن المقصود هو إسحق ، ثم نزعه عرق العنصرية فرأى فيها إسماعيل . أما فيما يتصل « بالقائم » ، فقد أجمع أهل السنة أولاً على أن يَرَوُا فيه أنه هو عيسى الذي سيعود ظافراً - لا متحملاً للعذاب والآلام - ، أو زعيماً لا يُقْهَرُ تهبط عليه روح عيسى ، ويهتدي بهديته ، إن لم يكن هو عيسى نفسه : وفقاً للحديث المشهور الذي رواه الحسن البصري والشافعي ، وهو حديث يسمح بهذين التفسيرين ، ونعني به : « لا مَهْدِيَّ إِلَّا عِيسَى » . وإلى جانب أهل السُنَّة ، نرى فريقاً من الشيعة في القرن الثاني (المستنيرية ، والمنصورية) وقوماً من المعتزلة في القرن الثالث (أحمد بن خابط ، والفضل الحَدَّثِي) قد اعترفوا بهذا الحديث في مضمونه ، إن لم يكن في صورته التي تُشتم فيها روحُ المناظرة والجدل العباسي ضد الشيعة . وعند نهاية القرن الثالث كان لا يزال

(١) ابن دحية : « النبراس » ، ص ١٠٣ : « اهدم الكعبة وابنها بالحكمة حتى تسجد مع الساجدين وتركهم مع الراكمين » .

يقول بصحّته نفر كبير من المُحدّثين السُّنيّة : ابن ماجة ، وابن خزيمة (المتوفي سنة ٣١١) وابن زياد النيسابوري ، وابن أبي حاتم الرازي (المتوفي سنة ٣٢٨) والساجي البصري (المتوفي سنة ٣٠٧) ، والقزويني قاضي دمشق (المتوفي سنة ٣١٥) ، والطحاوي من القاهرة (المتوفي سنة ٣٢١) ، ويعقوب الاسفرائيني (المتوفي سنة ٣١٦) ، والطرائفي .

وهذا العِرْق المتصل من التفكير الإسلامي في « هداية عيسى » ، الذي بدأه الترمذي ، قد استمر بعد ابن عربي ؛ ففي مراکش ، منذ قرنين ، كان ثمت مدرسة بأكملها ، من أبي مهدي عيسى الثعالبي (المتوفي سنة ١٠٨٠) ؛ راجع : الكتاني ، « فهرس » ، ج ٢ ص ١٩١) ، حتى محمد الصغير بن عبد الرحمن الفاسي (المتوفي سنة ١١٣٤) وتلاميذه (الإفرائي المؤرخ المتوفي سنة ١١٥١) ، ومحمد أبو عبد الله بن ناصر الدرعي التمغروتي (التمجروتي) (المتوفي سنة ١١٥٨) كل أولئك الذين كانوا يرون أن هذا الحديث معناه أن عيسى (روح الله) هو الشيخ الهادي إلى الطريقة المثلى في الحياة ، وأن هذا هو « محيي الإنسان الكامل » .

لكن إذا كان شخص بمفرده ، في القرن الأول ، وهو ابن سيرين ، قد آثر أن يرى في « القائم » أنه « القحطاني » ، — فإن أقلية متزايدة من الشيعة قد رأوا فيه علّوياً ، ثم حصروه في نسل فاطمة ؛ وهذا الاعتقاد قد صار منذ تسعة قرون الاعتقاد السائد عند أغلبية المسلمين .

وهذا « الفاطمي » (أي الذي من نسل فاطمة) شابٌ من السلالة الشرعية (أهل البيت) فرّ وأخفاه أتباعه (فترة « الكهف » ، في سورة « أهل الكهف » ، عند الإسماعيلية) ؛ وهذا « العائد » قد أعلنت خلافته رغماً عنه ، وحكمه الحربي لن يستمر أكثر من تسع سنين . ويظن فريقٌ أنه سيكون ثمت

مهديون ثلاثة ^(١) قبل مجيء « الدجال » ، كما سيكون ثمت ثلاث « كرات »
« للرجعة » (البعث) التي ستنتصف (للمظلومين) من الظالمين أمام الملأ :
والمهدي الثاني هو الحسين (= المنتصر) أول الشهداء ونموذجهم الأصيل ،
والمهدي الثالث هو أبوه علي [ؑ] (= السفاح) . وسواء اتصل الأمر بهزيمة
الروم (= بنو الأصفر) ، التي أشار إليها القرآن ، (سورة « الروم » : ٢٢١ ،
في عهد كسرى ، - ومن هذه الإشارة سيستنتج ابن برّجان استرداد أورشليم ،
استردادها فعلاً في سنة ١١٨٧ (من أيدي الصليبيين) بخمسين سنة ، - أو
اتصل بالاستيلاء على القسطنطينية « بفضل الصلوات ، لا بالسيوف والرماح »
(ابن عربي : « عَنقَاء مُغْرِب » ، طبع سنة ١٣٥٣ ص ١٠ ، ٦٨) وهو
استيلاء وعدت به الأحاديث قبل ذلك بستة قرون (قارن سورة « البقرة » :
١٠٨ : « وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى
فِي خَرَابِهَا ، أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ، لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ
وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ») () ، لكن الأحاديث ترداد في نسبته إلى « القائم »
نفسه أو إلى شاهد ثانٍ (يشبه أن يكون مزيجاً من الشاهدين المذكورين في
« رؤيا » يوحنا ، والشجرتان الزيتونتان المباركتان الوارد ذكرهما في تلك
الرؤيا قد ضمّا في واحدة في الآية ٣٥ من سورة النور] « الله نور السموات
والأرض مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ
كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا
غَرْبِيَّةٍ ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ
مَنْ يَشَاءُ » [) . وهذا الشاهد الثاني ليس هو مع ذلك « الإنسان الكامل »
تماماً ، وذلك لأنه الروح الطاهرة ، والعبد الصالح (الخضر = إيليا) الذي

(١) مهدي الخير ، مهدي الدم ، مهدي الدين ؛ وكذلك ثلاثة سفانيون « كما في سفر دانيال »
(السيوطي : « الحاوي » ، ٢ ، ٨٤ ، ٧٨) ؛ ٣ « رجعات لعيسى » (محمد بن حامد
الترمذي ، أورده الشعبي : « الجوهر الفريد » ورقة ٣٢ ب مخطوط ، القاهرة . مجموع
رقم ٢٢٩) ؛ ٣ خسفات (ابن ماجه : ج ٢ ص ٥٠١) .

سِيْهُزَم وَيُسْتَشْهَد . وإنما سيبدأ بأن يكون المُضْطَّهِد ، وحامل اللواء ، لواء الفتنة في بلاد الترك ، على رأس جيوش ألويتها سود (قارن ألوية العباسيين ؛ أو خمسة ألوية : أبيض وأزرق وأصفر وأحمر وأخضر ، عند الدروز) ، فيطرد السُفْيَانِي (وألويته الأخضر معلّمة بعلامة الصليب) وأعوانه الكلبيين (من بني كلب) ، ويلحق بالأبدال السبعة في الحجاز (أو السبعة الراقدين في الكهف : وقد جاءوا من بَيْسَانَ) والعصائب الأربعين (الآتين من العراق) لمبايعة القائم (أو المهدي) . وينتهي دور الشاهد الثاني بموته أمام القدس . واسمه يختلف بحسب المصادر : القحطاني ، أو المنصور ، أو شُعَيْب ، أو المولي التيمي . وأصله من طَالِقَان (في جُوزْجَان ^(١)) ، وهذا هو الأصل في فنتين ملحيتين ، حدثتا في سنتي ٢١٩ ، و ٣٠٩) وإلى جانبه يذكر ، بمثابة الجنود الأوّل للقائم ، موقع متقدّم سيُخسف (ثلاث مرات) في الحجاز ، والصفوة المكونة من ٣١٣ نفر (وهو عدد أصحاب جدعون ^(٢)) — طالوت ، وعدد المنتصرين في موقعة بدر) .

وبعد القضاء على النصارى يبدأ الجهاد ضد اليهود وقد ترأسهم «الدجّال» (= المسيح الدجّال ، التصوير العبري للمسيح المضاد للمسيحية ، وآخر سلسلة من ٢٧ صاحب بدعة ؛ — « ابن أُسْقُفٍّ وراهبة عبرية » ، كما يرد في نصٍّ مسيحي مشهور) ؛ وسيفعل من المعجزات ما فعل عيسى ، ويحتل الصحراء وجميع موارد المياه العذبة (طبرية ، بيسان ، زُغَر) ، ويرد الناس إلى دينه ،

(١) فيما يتصل بمحدث طالقان ، راجع المقدسي : « البدء والتاريخ » ج ٢ ص ١٥٧ ؛ « أخبار الحلاج » ص ٤٨ . باريس سنة ١٩٣٦ ؛ القندوزي : « الينابيع » ص ٤٤٩ . (قارن ابن بابويه « الإكمال » ص ٢٥٩) .

(٢) [أحد قضاة بني إسرائيل . حطم في أورفا المذبح والخطب الخاصين بعبادة البعل . ودعا الشعب إلى حرب أهل مدين والعمالقة الذين ذبحوا إخوته . فانتصر في يوم مشهور من أيام إسرائيل يعرف بيوم مدين . وقد خلف سبعين ولداً ذبحهم جميعاً ، إلا واحداً هو يوثام ، أيمملك وهو أخوهم غير الشرعي — المترجم] .

ويحاصر المدينة (مُعَسَّكِرًا في الظرب الأحمر - الكتيب الأحمر ^(١) ، مكان المباهلة) ومكة والقدس وشبه جزيرة سينا . هنالك ينزل عيسى ، أو زعيم حلّت فيه روح عيسى ، ينزل من السماء على المثلثة البيضاء في شرق دمشق ^(٢) ، ويتنصر على الدجال ويقتله في اللد ^(٣) ، ويذبح الخنازير ، ويحطم الصليب . والأحجار والأشجار (إلا الفرقد) تعينه على القضاء على كل اليهود الهاريين (واليهودي يعني هنا ، وفقاً للفقرة ١٨ من عقيدة الدروز ، المسلمين السنّيين الحرفيّين) . ويلاحظ أن هذا الوصف القديم في تعارض مع تاريخ « القائم » الفاطمي . ويلوح أن الحنصبي ، وهو شيعي ، يخلط بين الدجال وبين السّفياني الذي يسميه « عثمان بن عنبسة العفريت » .

ومسألة أخرى عتيقة (« في رؤيا » يوحنا) هي مسألة « الدابة » ، وهي هنا ذات دلالتين (وأحياناً يقال إنها عليّ) ، الدابة التي بين الدخان والنار (التي تعلن يوم الحساب و) التي تضيء من عدنّ حتى بُصرى (أو من أصفهان حتى بُصرى) .

وفي نفس الوقت الذي يقع فيه هجوم الشاهد الثاني ، يدكُ سورَ بأجوج ومأجوج « قومٌ وجوههم كالمجانّ المطرقة ، صفائر الأعين ، خُنس الأنوف ، يلبسون الشعر » ، وقد قيل إنهم الترك ، وذلك قبل القرن التاسع ^(٤) . وأخيراً ينسب إلى « القائم » بعثٌ اقتصادي شلّ يمتاز إما بفيض المعادن النفيسة

(١) ابن ماجة : « السنن » ج ٢ ص ٥١٤ ؛ راجع بحثنا عن « المباهلة » ، باريس (HE SSR) سنة ١٩٤٤ - سنة ١٩٣٤ ، ص ٢٤ . هنالك يعود الإسلام « غريباً » (ابن ماجة ج ٢ : ٤٧٧ ؛ راجع بحثنا عن « سلمان » سنة ١٩٣٣ ص ٤٢) .

(٢) (وهي المثلثة الشرقية في الجامع الأموي بدمشق ، وتعرف باسم مثلثة عيسى بسبب هذه الأسطورة - المترجم) .

(٣) أو في عكا (« الفتوحات » : ج ٣ ص ٣٦٤ - : الملحمة الثانية = أرماجدون) .

(٤) أتراك بست (منذ ابن الأثمت = القحطاني ، المسعودي ج ٥ ص ٣٠٢ ؛ الأتراك الداخلون في الإسلام من سامرا ، أو الفز الكفرة ، أو الصينيون) المقدسي : ج ٢ ص ١٥٤ ، النووي علي مسلم ج ١٨ ص ٣٧ ؛ أبو داود ، طبعة سهرنبور ، ج ٥ ص ١٠٦ - ١٠٧) .

(يفيض نهر الفرات ^(١) ذهباً) في كثره بالكوفة (بمسجد سهلة) ، أو بضرب نقود سليمة جديدة : نقود من الفضة مكعبة الشكل (لبنة فضة) تسد آخر ثغرة في سور الإسلام ، وإكمال الزكاة ؛ والحلاج وابن تومرت وحدهما هما اللذان جعلوا هذا « الدرهم المربع » يتداول في التعامل ^(٢) .

والالتباس الألفي ^(٣) الذي أناخ بكلكله على التأويل المسيحي لـ « رؤيا » يوحنا فيما يتصل بالملكوت الظاهرة للمسيح قبل يوم الحساب ، ينبغ كذلك على التفسير الإسلامي للبعث الاجتماعي الذي سيقوم به « القائم » قبل « يوم القيامة » . والنبوءة المشهورة النشورية المتعلقة بطلوع الشمس من المغرب ، مما يعني ختام المغفرة ، وحكم العدالة المنتقم ، أفلا يفتح هذا مباشرة على الأصول الكبرى ؟ إن الأصول الشيعية تصور فاطمة وقد تشعت شعرها وتوجهت بولدها الأخير نحو الشمس ، وليدها مُحَسَّن الذي قتل ولم يؤخذ بثأره : وهذا علامة صبها اللعنة ^(٤) . وفاطمة عند غلاة الشيعة هي « حُمرة المغرب الذي فيه يُشرق الهلال » ، وبدلاً من الهلال ستكون الشمس (= ميم) ساعة فجرها الغربي يوم الحساب . ولما كانت فاطمة تُعدّ تجسداً ثانياً لروح مريم (وذلك لأنه من حيث العدد = مريم = ٢٩٩) ، فإن « ابتهاج » فاطمة يناظر انتصار المرأة التي تمثل كنيسة الشهداء الذين غضبوا لإمهال العدالة الإلهية في « رؤيا » يوحنا (قارن سورة « المائدة » : ١١٦ ؛ سورة « مريم » : ٣٤) .

-
- (١) مسلم علي النووي ج ١٨ ص ١٨ - ص ٢٠ (قارن بهذا تعذيب الحلاج) .
(٢) سلفستر دى ساسي : مختارات *Chrest.* ج ٢ ص ٢٨٣ تعليق ؛ جولدتسيهر ، « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » *ZDMG* ج ٤١ ص ٧١ ، ١٠٣ ؛ ابن خلدون : « المقدمة » ج ٢ ص ٥٨ ، ١٩٣ ؛ ابن دجية : « التبراس » ص ١٠١ ؛ « الفتوحات » ج ١ ص ٣٥٥ .
(٣) (نسبة إلى مذهب القائلين بالآلفية *Millénarisme* . ذلك أنه في القرون الأولى للمسيحية اعتقد كثير من الكتاب ، تبعاً لما ورد في سفر « رؤيا يوحنا » (٢٠ : ١ - ٣) أن المسيح سيعود إلى الأرض ليحكمها طوال ألف سنة - المترجم) .
(٤) الخصى : « الهداية » ، ص ٢٨٧ وما يتلوها ؛ وفاطمة ، « أم أبيها » ، تضع محسن بين ذراعي جده .

وعند مَنْ يقولون إن « القائم » هو مجيء عيسى « مُجَدِّد العصر » ،
 وشيخ الطريقة المثلثي ، في نفوس الصوفية ، فإن انتصار المرأة هذا يُمثل
 « بالرفيقة » عروس عيسى في الجنة ، وهي راعية بدوية تدع الغنم مع الذئب
 ترعى : « لا الذئب تأكل الغنم ، ولا الغنم تفرغ من الذئب » ، شواء ،
 « امرأة بلا يدين ولا رجلين ولا عينين ... والشاة والذئب في مكان واحد ...
 فإذا بذئب يدها إلى المرعى وذئب يسوقها » ، ولكنها في سلام الله
 (أبو نُعَيْم : « الحلية » ج ٦ ص ١٥٨ ، ج ١٠ ص ١٧٧ ؛ النيسابوري :
 « عقلاء المجانين » ص ١٢٤ ، ١٢٩ ؛ شيدلة ، مخطوط الفاتيكان عربي رقم
 ٣٢ ص ١٥٤ ؛ قارن ليفي دلافيدا : « فهرست مخطوطات الفاتيكان » ص
 ٢٨١ ؛ لسان الدين بن الخطيب ، « روضة التعريف بالحلب الشريف » ،
 مخطوط الظاهرية تصوف رقم ٨٥ ورقة ١٣٠ أ ؛ ليون بلوا Léon Bloy
 « حياة ميلانيا Vie de Mélanie ص يو XVI).

- ٥ -

وهذه المسائل التي ذكرناها كانت مفردة ثم جمعت خلال العصور ،
 جمعها جماعون يتفاوتون نزاهةً ، في كتب على هيئة أشعار الرؤيا تدعى
 « كتب الملاحم » ، أقدمها منظومة (قارن الأناشيد السبيلية ^(١) sibyllins
 اليهودية اللاتينية) ؛ ومن بينها ملحمة معدَّان السَّمْبَطي (المتوفي حوالي سنة
 ١٦٥ هـ) في المهدي الشيعي (ذكرها الجاحظ وأبو الفرج الإصفهاني) وفيها
 يرد ذكر الطائر الخرافي « العنقاء » (الذي اختطف الطفل المضطَّهد وصعد به
 إلى السماء) . وفي القرن الثامن الهجري ، جاء ابن خلدون بحلِّ الملاحم التي
 استغلَّتْها الأسر الحاكمة في شمال أفريقية أو الطرق الصوفية (مثل القلندري

(١) [نسبة إلى الكتب السبيلية أو الأشعار السبيلية التي كانت تحتوي على طائفة من النبوءات
 والوحي ، كان بعضها قد جرى فعلا في المعابد والبعض الآخر نبوءات منحولة نسبت إلى
 أورفيه أو موسيه Musée . وقد انتشر هذا النوع في القرن السادس قبل الميلاد - المترجم] .

وآخر رواية له ، وهي رواية كمال الدين أبي سالم محمد بن طلحة الحلبي (من القرن الثالث عشر) في كتابه « الدر المنظم » (راجع مخطوط الترسيبي ورقة ١ - ٢ ؛ الإيراني ٣٥ - ٤٤ ؛ القندوزي ، « ينابيع المودة » ، ص ٤٠٤ - ٤٠٧ ؛ مع مخطوط باريس رقم ٢٦٦١ ، ورقة ٢١ ب إلى ٢٤ أ) ، تتألف من ثلاثة أجزاء : ديباجة تذكر فيها أسماء الله (« خالق السموات والأرض وفاطرها ... ») ، ثم أسماء النبي محمد (« الخاتم لما سبق من الرسالة ... ») ؛ - ويثلو ذلك سرّد للمصائب المتزايدة التي لا بد أن تتلو وفاته (« عَظُمَتِ الْبَلَوَى واشتدت الشكوى ... ») ، على لسان الخليفة . فبينما كان عليّ فوق المنبر بمسجد الكوفة الجامع ، قاطعه كافر هو سُويّد بن نوّفل الهلالي ، وسأله من أين له معرفة كل هذا . فالتفت إليه ، ورمقه بعين الغضب ، ثم خطب خطبة مسجوعة مكونة من ٢٦٨ اسم يتحدث فيها عن نفسه بصيغة المتكلم (« أنا سِرُّ الأسرار ... ») . فلما سمعها سُويّد الكافر خرّ ميتاً ، وهنالك استأنف عليّ كلامه (« سلّوني قبل أن تفقدوني » - وهي عبارة مشهورة) فسرّد ، في عبارات مسجوعة ، الفتن التي ستقع حتى آخر الزمان : مبتدئةً من العِلْج الذي من بني قنطور (وهو الذي خرّب البصرة) ، ومتقلّةً ناحية الغرب من العراق إلى الشام ومصر (الناثرون الآتون من المغرب) حتى تتأدى ، بعد وصول طليعة ظافرة إلى القدس ، إلى مجيء « القائم » في الإسلام .

والقسم المميّز هو نشيد الثمانية وستين ومائتي اسم . وعلى الرغم من أن (الشريف) الرضيّ لم يذكر منها شيئاً في المجموعة التي جمعها من الخطب المنسوبة إلى عليّ (« نهج البلاغة » ، وهي خطب زيدية النزعة) ، فإن « خطبة البيان » تعود في أغلب الظن إلى نهاية القرن الأول الهجري ، وفقاً لمصادر أثبت هبة الله الشهرستاني أنها تسبق تأليف « نهج البلاغة » بمقدار ١٥٠ سنة (و « نهج البلاغة » جمع حوالي سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م) . وما يدل على أن هذه القطعة كانت معروفة تماماً قبل سنة ٣٤٩ هـ (= ٩٦٠ م) ما ورد في

باجير في المتوفي سنة ٧٢٤) . ثم تلا ذلك ملاحم مسجوعة (قارن بعدُ « خطبة البيان » ، سادساً) . وأخيراً نجد ، ثراً ، مقالات « متوقعة » لترجمات حياة (ملحمة بحيرا التي درسها Abel ، ونصوص تركية من القرن العاشر الهجري درسها Deny) ، هي إما حياة الإنسان الكامل (قارن المسيح ابن داود اليهودي) ، أو حياة شاهيد المتعذب (المسيح ابن يوسف اليهودي) . ومنذ ١٨٠ هجرية نجد نعيماً (ويؤيده المقدسي : « البدء » ج ٢ ص ١٥٧) يسمى هذا الشاهد ، رأس طليعة البنود السود (وصورته الأولى أبو مسلم في سنة ١٣٠ هـ) ، يأتي من لدن الترك ، شعيب ابن صالح الطالقاني ، مولي تميم ، وله لحية خفيفة ، وشعيب يسبق محيي القائم (حسيني ، أو حسني زيدي) ، يأتي من خوتن في الصين = ماسين) ، ويقتل السفيناني (ذا البنود الخضر عليها علامة الصليب) في البيضاء قرب اصطخر ، ويعطى الملك « للقائم » في مكة هو والأبدال السبعة ، ويُدبج كالشاة قبل القضاء على الكلبيين السفينانيين في ييسان ، وفي وادي النار ، وفي إلبا (= القدس) ^(١) . وفي إبان حياة الحلاج كان أهل طالقان يقولون عنه إنه شعيب هذا . وبعد ذلك بثلاثة قرون رأى فيه الشاذلية أنه الشيخ الحامي للتمسان ، أي الشيخ أبو مدين (راجع السيوطي ، « الحاوي » : ٢ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٧٥) .

— ٦ —

تحليل « خطبة البيان »

وها نحن أولاء نقدم هاهنا تحليلاً مفصلاً لـ « خطبة البيان » ، لأنها النص الملحمي الإسلامي الذي كان أوفر النصوص حظاً من التنويع خلال تكوينه الطويل .

(١) « فيذبح على الصفا المعترضة على وجه الأرض عند الكنيسة التي في بطن الوادي على طاف درج طور زيتا ، المقنطرة التي على يمين الوادي » .

محاكاة هكمية لمؤلف « أبي القاسم » ، نشرها متس (ص ١٥٧) ، ثم اقتباس ورد في كتاب « البدء والتاريخ » للمقدسي (نشرة هيوار Huart ج ٢ ص ١٧٤) . وإذا كان غلاة الشيعة المتأخرون قد صنعوا خطباً مستقلة عن هذه الخطبة ، (راجع فيما يتصل بالخطبة التي وضعها البكتاشية ، كتاب برج « الطريقة البكتاشية » لندن وهرتفورد سنة ١٩٣٧ John Kingsley Birge : *The Bektashi Order of Derwicks*, London ص ١٤١) ، فإن للنصيرية خطبتين تنسبان إلى عليّ (ططنجية في مخطوط باريس برقم ٥١٨٨ ص ٩٥ ؛ الحصبي : « الهداية » ص ٤٧ ؛ قارن العبارة : « أنا مُهْلِكُ عاد ... » التي اتهم الصوليّ - المنتسب للنصيرية - الحلاج بأنه قالها عن نفسه في قضبته سنة ^(١) ٣٠١هـ / ٩١٣م) وهما خطبتان وثيقتا الصلة الواحدة بالأخرى وتاريخهما يرجع إلى ما قبل سنة ٣٠٠هـ .

وفي إعلان الكيسانية الذي نشره سنة ٢٧٨هـ (- ٨٩١ م) إفادة واقتباس لبضع شذرات من هذه الخطبة (الطبري : « تاريخ » ، تحت سنة ٢٧٨هـ) . ويمكن أن تصّاعد إلى ما قبل ذلك ، بفضل مصدر من مصادر « معرفة الرجال » (ص ١٣٨ ؛ قارن المامقاني ص ٣٩٢) للكشي الشيعي (وهي تراجم جمعت قبل سنة ٢٠٥هـ / ٨٢٠ م) عن طريق أبي العلاء خالد بن السلوي الذي قال إنه يرويها عن الإمام باقر (المتوفي سنة ١١٣هـ) . وهذا الادعاء له كل دلالة ، إذ ستكون هذه الخطبة صادرة عن سبئية الكوفة ، وهي طائفة تقول بتناسخ روح إلهية من دور إلى دور ، حتى يوم الحساب الذي يتجمع فيه تحقّق الأسماء التاريخية التي اتخذها « الإنسان الكامل » ، وهي أسماء سردها الجاهلان (جابر الأنصاري وجابر الجعفي) في الرسائل المنحولة التي نسبها إلى الإمام باقر ، مهما يكن من رأيهما فيمن هو هذا « الإنسان الكامل » : أهو الإمام « الصامت » (فرقة العينية) ، أم الإمام « الناطق »

(١) وهي عبارة مشهورة عن فرقة المغيرة (المقدسي : « البدء » ج ٥ ص ١٣٦ ؛ قارن الوصفاء السبعة للأبدال السبعة) .

(فرقة الميمنية) ، أم شيخ ملهم (فرقة السينية : سَلْمَان الفارسي ، أو عيسى) .

وديباجة هذه الخطبة يلوح أنها أحدث عهداً بكثير .

أما « الملحمة » الأخيرة فإننا نلاحظ بصدها ، إذا ما راجعنا السلسلة القديمة « للمصائب » التي أوردنا بيانها من قبل ، أنها قد فقدت كل نبرتها تقريباً بحكم كثرة الاستعمال .

وها نحن أولاء نسوق أهم الأسماء الواردة في هذه الخطبة (ويجب أن نضع أمام كل منها : « أنا ») :

- ١ - سرُّ الأسرار ؛ ٢ - شجرة الأنوار ؛ ٣ - دليل السموات ؛ ٤ - أنيس المُسَبِّحات ؛ ٥ - خليل جبرائيل ؛ ٦ - صَفِيّ ميكائيل ؛ ٧ - سَمَنْدَل الأفلاك ؛ ٨ - سائق الرعد ؛ ٩ - سرير الضراح ^(١) (= كعبة السماء الرابعة) ؛ ٢٠ - كيوان الكُهَّان ؛ ٢٣ - مُوتَق الميثاق ؛ ٢٤ - عصام الشواهد ؛ ٣٥ - سبب الأسباب ؛ ٣٦ - أمين السحاب ؛ ٣٧ - مسدد ^(٢) الخلائق ؛ ٣٩ - جوهر القَدَم ؛ ٤٥ - الأول والآخر ؛ الباطن والظاهر ؛ جناح البراق ؛ ٧٤ - شَمَلال الحَيَّال ؛ ٧٦ - مُفَجِّر الأنهار ^(٣) ؛ ٧٨ - مُفِيض الفُرات ؛ ٨٨ - أمّ الكتاب ؛ ٩١ - أساس المجد ؛ ٩٨ - خامس الكساء ؛ ١٠١ - رجل الأعراف ؛ ١٠٥ - مائدة الكشف ؛ ١٠٩ - سر إبراهيم ؛ ١١٠ - ثعبان الكليم ؛ ١١١ - علانية المعبود ؛ ١١٥ - مخاطب الكهف ؛ ١٢٧ - ثبير ^(٤) الترك ؛ ١٢٩ - هنبتا ^(٥) الزنج ؛ ١٣٠ - جرجس الفرنج ؛ ١٣٣ - برستم الروس ؛ ١٤٤ . إيليا الإنجيل (الطور ، التعذيب ،

(١) (كذا يفهمها ماسينيون ؛ ونقرأها نحن : سرير الصراح) .

(٢) (ترجمها ماسينيون بما يدل على أنه يقرأها : مشرد) .

(٣) (يقرأها ماسينيون بمعنى أنها جمع نهار !) .

(٤) (يقرأها ماسينيون : بشير) .

(٥) (كذا يقرأها ؛ راجعها بعد) .

الحُصِرَ) ؛ ١٤٥ - جُنَّةُ الغَزَاةِ ؛ ١٤٦ - كَاسِي العِراةِ ؛ مُؤَاخِي يَوْشَعَ
ومُوسَى ؛ ١٤٨ - مِيمُون رَضِيَ عِيسَى ؛ ١٥١ - شَدِيدُ القُوى ؛ ١٥٢ -
اللَّوَاءِ ؛ ١٥٣ - إِمَامُ المَحْشَرِ ؛ ١٥٤ - سَاقِي الكَوْثَرِ ؛ ١٥٥ - قَسيم
الجِنَانِ ؛ ١٥٧ - يَعْسُوبُ الدِّينِ ؛ ١٦٣ - قَالِيعُ البَابِ (بَابُ خَيْرِ) ؛
١٦٥ - صَاحِبُ البِيعَتَيْنِ ^(١) ؛ ١٦٨ - مَخَاطِبُ الأَمَوَاتِ ؛ ١٧٥ - الجَوْهَرَةُ
الثَّمِينَةُ ؛ ١٧٦ - بَابُ المَدِينَةِ : ١٧٣ - مُحْكِمُ « الطَّوَّاسِينِ » ؛ ١٨ -
أَمَانَةُ « يَاسِينِ » ؛ ١٩٠ - صَاحِبُ « النِّجْمِ » (الزُّهْرَةُ) ؛ ١٩١ - جَانِبُ
« الطُّورِ » ؛ ١٩٢ - بَاطِنُ الصُّورِ ؛ ١٩٦ - سَهَامُ « الذَّارِيَّاتِ » ؛ ٢٠٠ -
أَمَانَةُ « الأَحْزَابِ » ؛ ٢٠٩ - مَمْدُوحُ « هَلْ أَتَى » (سُورَةُ الْإِنْسَانِ أَوِ الدَّهْرِ :
١) ؛ ٢١٠ - « النَّبَأُ الْعَظِيمُ » (سُورَةُ النَّبَأِ : ٢) ؛ ٢٠٥ - عِلَامَةُ « الطَّلَاقِ » ؛
٢١٤ - عَذُوبَةُ الفَطْرِ ؛ ٢١٥ - هَلَالُ الشَّهْرِ ؛ ٢١٦ - لَوْثُ الأَصْدَافِ ؛
٢١٨ - سِرُّ الحُرُوفِ ؛ ٢٢٥ - رُوحُ الأَشْبَاحِ (وَهِيَ الأَجْسَامُ المَنْظُورَةُ
لِلْأَتَمَةِ) ؛ ٢٢٩ - الشَّهِيدُ المَقْتُولُ ؛ ٢٣٥ - مُكَسَّرُ الأَصْنَامِ ؛ ٢٣٦ -
صَاحِبُ الإِذْنِ ^(٢) ؛ ٢٤٠ - شَيْثُ البَرَاهِمَةِ ؛ ٢٤٢ - أَزْوَهِنُ ^(٣) البَطَارِقِ ؛
٢٤٣ - بَطْرُسُ الرُّومِ ؛ ٢٥٠ - مَشْكَاءُ النُّورِ ؛ ٢٥١ - إِمَامُ أَرْبَابِ الفِتْوَةِ ؛
٢٥٩ - مَهْدِي الأَوَانِ ؛ ٢٦٠ - عِيسَى الزَّمَانِ ؛ ٢٦١ - وَجْهُ اللَّهِ ؛ ٢٦٧ -
لَيْثُ بَنِي غَالِبِ ؛ ٢٦٨ - عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ .

وهذه الأسماء التي أخذ ثلثها تقريباً من القرآن ، تطوي في الإسلام كل
الشعوب والطوائف (أرقام ١٢٧ - ١٣٣ ، ٢٤٠ - ٢٤٣) التي تحاسب يوم
الحساب وفقاً لمقدار قبولهم للتجلي الإلهي بين الناس : التجلي في صورة
إنسان ، مُهَيِّبَةً به ، حتى تحظى بالنجاة ، تحت واحد من هذه الأسماء التي
تعترف بها له (وقد أُوحيَ بها من قبل) . وهنا تثار مشكلة أوغلت في بحثها

(١) (يترجمها ماسينيون بما يفيد أنه يقرأها : اليقين) .

(٢) (يقرأها ماسينيون : الأذان - وهي لا تستقيم في السجع مع ما يليها) .

(٣) (يقرأها ماسينيون : ذوهن) .

طوائف الشيعة : هل هذا التجلّي من « السيّن » ، أي تقدّيس من جانب الروح لشيخ ؛ أو من « العين » ، أي ملكوت صامت من الله المعبود ، فيه تقدّيس للإمام ؛ أو من « الميم » أي كلام الله بلسان نبيّه ؟ وجمهرة الأسماء المذكورة هي « سينية » (أرقام ٤ ، ١٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٦٤ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢٧ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٧٦ ، ١٨٣ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠) وتشير إلى تلك الروح القدس التي ولدت وهدّت خصوصاً — بعد الحضر — عيسى ثم سلّمان ، والتي ستحل في الحاكم الأخير . وثمت أسماء أخرى هي إما أسماء أنبياء ، خصوصاً محمد ، وإذن هي « ميمية » (أرقام ٥ ، ٦ ، ٢١٠ ، ٢٤٠ ، ٢٥٩) ، أو أوصياء الأنبياء (أرقام ٩٨ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ٢٢٩ ، ٢٤٣ ، ٢٥١ : وعلى الأخص عليّ) . وأخيراً هناك أسماء الألوهية القديمة الصامته (أرقام ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩ [قارن « هيولى الكواكب »] ، ٤٥ ، ٧٦ ، ٢٠١) ، وإذن هي « عينية » . ومصدر هذا النص الذي نحن بصددده واضح أنه إمامي « عينيّ » ، لأنه يكرّس كل الخطبة لعليّ مؤلّهاً ؛ لكن نموذجها لا بد أن يكون « سينية » يستهدف ذلك الحاكم النهائي الذي ستحل فيه الروح — عيسى (سلّمان ، حمزة) .

وإلى جانب « الإنسان الكامل » تراءى للإسلام ، وهو يحدّد المسيح اليهودي ، (وهذا أمر لم يفعله بنو إسرائيل) الدور النشوري التمهيدي الذي ستقوم به المرأة الكاملة ، تلك المرأة المضطّهدة الوارد ذكرها في « رؤيا » يوحنا ، والتي منها سيولد « الإنسان الكامل » . ونحن نحيل في هذا إلى الخطبة العجيبة النصيرية المنسوبة إلى فاطمة ^(١) ، أو بالأحرى إلى « الأنوثة » التي

(١) راجع بحثي عن « العبادة الفنوصية لفاطمة » ، انشورث Zürich سنة ١٩٣٨ (كتاب إيرانوس السنوي *Eranos-Jahrbuch* ص ١٦٢ - ص ١٧٣) . ولاحظ ، فيما يتعلق بالصلة بين فاطمة ومريم ، أن والدة المهدي يجب أن تكون نصرانية نبيلة المولد (من نسل بطرس) . والأئمة يلدهم السين (= الروح القدس) عند السينية ، وأهمهم عذراء ؛ وكما =

تجلّت أيضاً في كلتا المريمين ، مريم بنت عمران ، ومريم بنت يواقيم : « هي صخرة انبجست عيوناً اثنا عشر » . وآفة هذه الخطبة ، آفتها الوحيدة ، هي أنها خلعت صفة المادة في تصويرها لنسب الميلاد الروحي (الذي تمتاز فيه بأنها ربطت المرأة بالسّين) ؛ أما الحلاج فيقول بعبارة أدق وأصدق : « أسرارنا بكّر ما افتضّها إلا خاطر الحق » .

(وصحة « ختم الأولياء » للحكيم الترمذي (المتوفي سنة ٢٨٥ هـ) ، خاتم الأولياء هذا الذي نشرت مجمله تبعاً لابن عربي (« مجموع نصوص » ص ٣٣ - ٣٦ = « الفتوحات المكيّة » ج ٢ ، ص ٤٤ - ١٥٤ ، ٤٥٤) ، تتأيد الآن بالفصول المناظرة لها عند الحكيم الترمذي في كتابه « نواذر الأصول » (نشرة سنة ١٢٩٣ هـ ، ص ١٥٧ - ١٥٨) ؛ قارن أيضاً كلام ابن عربي عن الأولياء العيسوية (« الفتوحات » ، ج ١ ، ٢٤٩ - ٢٥٥ ، ج ٢ ، ٦٤ - ٦٥ ؛ « رسالة القدّس ») .

= أن مريم « حملت بأذنّها » ابنها ، الذي نبأها باسمه الملائكة (سورة آل عمران : ٤٤٠ : « إذ قالت الملائكة : يا مريم ! إن الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم ») ، فإنها هي تحمل بواسطة السّين .

نص ملحق

« خطبة البيان » (*)

(ص ٢١ ب) ... ولما خطب الإمام رضي الله عنه خطبته الأولى ، وكان حاضراً سُوَيْدُ بْنُ نَوْفَلٍ الْهَلَالِيُّ ، فقام إليه وقال له : يا أمير المؤمنين ! أنت حاضرٌ ما ذكرتَ وعالمٌ به وبتأويل ما أخبرت ؟ فالتفت إليه أمير المؤمنين رضي الله عنه ، ورمقه بعين الغضب ، ثم قال له : ثَكِلَتْكَ الثَّوَالِكُ ، ونزلت بك النوازل ! يا بن الجبان الخبائث ، والمكذِّب الناكث ! سيقصر بك الطول ، ويغلبك الغول :

« أنا سِرِّ الأسرار ، أنا شجرة الأنوار ؟ أنا دليل السموات . أنا أنيس المُسَبِّحات ؛ أنا خليل جبرائيل ، أنا صَفِيُّ ميكَائيل ؛ أنا قائد الأملاك ، أنا سَمَنْدَلُ الأفلاك ؛ أنا سائق الرعد ، أنا شاهد العهد ؛ أنا سرير الصُّرَّاح ، أنا حفيظ الألواح ؛ أنا قطب الديجور ، أنا البيت المعمور ؛ أنا

(*) (نشر هنا هذا النص عن مخطوطين بباريس اعتمدنا منهما رقم ٢٦٦١ ورقة ٢١ ب - ٢٤ أ - المترجم) .

(١) في الأخرى (رمزهاث) : سرير . والأولى أصح لأنها من سرير : أي يسر إليه الكلام . وماسينيون يقرأها : سرير الضراح (بالضاد المعجمة) ويفهم السرير بمعنى التخت . راجع قبل ص ١٣٥ تعليق ١ .

زاجر القواصف ، أنا مُحَرِّكُ العواصف ؛ أنا مُزَنُ السحاب (١) ، أنا نور
الغياهب ؛ أنا شرف الدوائر ، (٢٢) أنا مؤثر المآثر ؛ أنا كيوان الكهّان ؛ أنا
شأنُ الامتحان ؛ أنا شهاب الإحراق ، أنا موثّق الميثاق ؛ أنا عصام الشواهد ،
أنا سهام الفراقد ؛ أنا شعاع العسايس ، أنا جَوْفُ الشوامس ؛ أنا فُلُكُ
اللجَج (٢) ، أنا حُجَّةُ الحُجَج ؛ أنا ميمن الأمم ، أنا فضيل الذمم ؛ أنا
سَمَاكُ البهو ، أنا إمام العفو ؛ أنا سبب الأسباب ، أنا أمين السحاب ؛ أنا
مُسَدَّدُ الخلائق ، أنا مُحَقِّقُ الحقائق ؛ أنا جوهر القِدَم ، أنا مُرَتَّبُ
الحكَم ، أنا منية الأمل ، أنا عامل العمل (٣) ؛ أنا شريف الذات ، أنا محدث
الشتات ، أنا الأول والآخر ، أنا الباطن والظاهر ؛ أنا البرق اللامع ، أنا
السقف المرفوع ؛ أنا قمر السرطان ، أنا شعري الزُّبرقان ؛ أنا أسد النثرة ،
أنا سعد الزُّهرة ؛ أنا مُشْتَرِي الكواكب ؛ أنا زَحَلُ الثواب ؛ أنا غفير
الشرطين ، أنا ميزان البطين ؛ أنا حَمَلُ الإكليل ، أنا عُطَارِدُ التفصيل ؛ أنا
قوس العراك ، أنا فرقد السَّمَاك ؛ أنا مَرِيخُ القرآن ، أنا عَيْتُوق الميزان (٤) ؛
أنا حارس الاستراق ، أنا جناح البُراق ؛ أنا جامع الآيات ، أنا سريرة
النفسيات ؛ أنا ساحر البحر ، أنا قسطاس القطر ؛ أنا مُصاحب الحديد ،
أنا أمير النيرين ؛ أنا محط القصاص ، أنا خلاصة الإخلاص ؛ أنا شِمْلَال (٥)
الخيال ، أنا مُقَدَّمُ الآمال ؛ أنا مُفَجِّرُ الأنهار ، أنا مُعَذِّبُ الثمار ، أنا
مفيض (٦) الفرات ، أنا مُعَرَّبُ (٢٢ ب) التوراة ؛ أنا ملك بن ملك ، أنا
هدية الملك ؛ أنا مبین الصحف ، أنا يافث الكِثْف ؛ أنا ذخيرة الشُّكُور ، أنا

(١) في النسختين : السحاب .

(٢) في النسختين : الحج .

(٣) في النسختين : العوامل .

(٤) ناقصة في ث .

(٥) يقال ناقة شملال أو شميل ؛ أي أنا سرعة الخيال السريع .

(٦) ص : مفيض القوات . وماسينيون يفهم الفرات هنا بمعنى نهر الفرات المعروف ، ولكن الأرجح أن يكون المقصود هو الماء الفرات أي العذب .

مُفْصَح الزبور ؛ أنا مُؤَوِّل التَّوِيل ، أنا مُفَسِّر الإنجيل ؛ أنا أُمُّ الكتاب ، أنا فصل الخطاب ؛ أنا صراط الحمد ، أنا أساس المجد ؛ أنا منجد البررة ، أنا سورة البقرة ؛ أنا مُثْقِل الميزان ، أنا صفوة آل عمران ؛ أنا علم الأعلام ، أنا جملة الأنعام ؛ أنا خامس الكساء ، أنا تبيان « النساء » ؛ أنا أُلْفَةُ الأَلف ، أنا رَجُلُ الأَعراف ؛ أنا مَحَجَّةُ القال ، أنا صاحب « الأنفال » ؛ أنا « مائدة » الكشف ، أنا « توبة » الثقف ؛ أنا صادق المثل ، أنا راسخ الجبل ، أنا سر إبراهيم ، أنا ثعبان الكلم ؛ أنا علانية المعبود ، أنا صف « هود » ؛ أنا نخلة الخليل ، أنا مبعوث بني إسرائيل ؛ أنا مخاطب « الكهف » ، أنا محبوب « الصف » ؛ أنا وَلِيُّ الأولياء ، أنا وَرَثَةُ الأنبياء ؛ أنا ناهج النهج ، أنا حُجَّة الحجج ؛ أنا موصوف المؤمنين ، أنا نور المُسَبِّحين ؛ أنا الفرقان ، أنا البرهان ؛ أنا عقود الكرم ، أنا عماد المكن ؛ أنا ثبير الترك ، أنا شملاص الشرك ؛ أنا جنبنا الزنج ، أنا جرجس الفرنج ؛ أنا عِقْدُ الإيمان ، أنا زركم الغيلان ؛ أنا برستم الروس ، أنا لولش الشدوس ؛ أنا سلمة المكا ، أنا دودين الخكا ؛ أنا بدر البروج ، أنا شنشا الكروج ؛ أنا حاتم الأعاجم ، أنا دوشان التراجم ؛ أنا أوربا الزبور ، أنا حجاب العقور ؛ أنا صفوة الخليل (٢٣ أ) ، أنا إيليا الإنجيل ؛ أنا جُنَّةُ الغزاة ، أنا كاسي العُراة ؛ أنا مؤاخي يوشع وموسى ، أنا ميمون رضي عيسى ؛ أنا رز ملاح الفرس ، أنا عماد الأنس ؛ أنا شديد القوى ، أنا حامل اللوا (ء) ؛ أنا إمام المحشر ، أنا ساقى الكوثر ؛ أنا قسيم الجنان ، أنا مشاطر النيران ؛ أنا يعسوب الدين ، أنا إمام المتقين ؛ أنا وارث المختار ، أنا ظهير الأظهار ؛ أنا مبيد الكفرة ، أنا نور الأئمة البررة ؛ أنا قالع الباب ، أنا مفرق الأحزاب ؛ أنا صاحب البيعتين ، أنا رب بدر وحُنين ؛ أنا حافظ الكلمات ، أنا مخاطب الأموات ؛ أنا مُكَلِّمُ الثعبان ، أنا آلاء الرحمن ؛ أنا الضارب بالسيفين ، أنا الطاعن بالرمحين ؛ أنا ليث الزحام ، أنا لانس الهوام ؛ أنا الجوهرة الثمينة ، أنا باب المدينة ؛ أنا وارث العلوم ، أنا هوى النجوم ؛ أنا مفسر البيّنات ، أنا مبين المشكلات ؛ أنا أول المصدقين ،

أنا إمام المتفرسين ؛ أنا محكم « الطوسين » ، أنا أمانة « ياسين » ؛ أنا حاء
« الحواميم » ، أنا سابق « الزمُر » ، أنا آية « القمر » ، أنا صاحب « النجم » ، أنا
جانب الطور ، أنا باطن الصور ؛ أنا عتيد « قاف » ، أنا وازع « الأحقاف » ؛
أنا منازل « الصافات » ، أنا سهام « الذاريات » ؛ أنا « فاطر » النافعة ، أنا متلو
« سبأ » و « الواقعة » ؛ أنا أمانة « الأحزاب » ، أنا مكنون الحجاب ؛ أنا وعد
الوعيد ، أنا مثال « الحديد » ؛ أنا وفاق الآفاق ، (٢٣ ب) أنا علامة
« الطلاق » ؛ أنا « النون والقلم » ، أنا مصباح الظلم ؛ أنا سؤال « متى » ، أنا
ممدوح « هل أتى » ؛ أنا « النبأ العظيم » ، أنا السراط المستقيم ؛ أنا زمام
الطَوَل ، أنا محكم الفضل ؛ أنا عذوبة الفطر ، أنا هلال الشهر ؛ أنا لؤلؤ
الأصداف ، أنا جبل قاف ؛ أنا سرُّ الحروف ، أنا نور الظروف ؛ أنا الجبل
الراسخ ، أنا العلم الشامخ ؛ أنا مفتاح الغيوب ، أنا مصباح القلوب ؛ أنا نور
الأرواح ، أنا روح الأشباح ، أنا الفارس الكرار ، أنا نُصرة الأنصار ؛
أنا السيف المسلول ، أنا الشهيد المقتول ؛ أنا جامع القرآن ، أنا تبيان البيان ؛ أنا
شقيق الرسول ، أنا بعل البتول ؛ أنا عمود الإسلام ، أنا مُكسّر الأصنام ؛
أنا صاحب الإذن ، أنا قاتل الجحش ؛ أنا ساقى العطاش ؛ أنا نائم الفراش ؛
أنا شيث البراهمة ، أنا سعد اليعاقبة ؛ أنا أزوهن البطارق ، أنا كور
المغارق ؛ أنا بطرس الروم ، أنا سيد الأشموم ؛ أنا حقيق الأرمن ، أنا أمين
المؤمن ؛ أنا صالح المؤمنين ، أنا إمام المعلمين ؛ أنا غاب الكنور ، أنا مشكاة
النور ؛ أنا إمام أرباب الفتوة ، أنا كثر أسرار النبوة ؛ أنا المطلع على أخبار
الأولين ، أنا المخبر عن وقائع الآخرين ؛ أنا حامل الراية ، أنا صاحب
الآية ؛ أنا قطب الأقطاب ، أنا حبيب الأحياء ؛ أنا مهدي الأوان ، أنا عيسى
الزمان ؛ أنا والله وجهُ الله ، أنا والله أسدُ الله ؛ (٢٤ أ) أنا سيد العرب ، أنا
كاشف الكُرب ؛ أنا الذي قيل في حقي : لا فنى إلا عليّ ؛ أنا الذي قيل في
شأنه : أنت مني ، بمنزلة هارون من موسى النبي ؛ أنا ليث بني غالب ، أنا علي
بن أبي طالب .

قال : فصاح السائل صبيحة عظيمة ، وخرّ ميتاً . فعقب أمير المؤمنين كلامه كرم الله وجهه بأن قال : الحمد لله باري النسم ، وذاري الأمم ، والصلاة على الاسم الأعظم والنور الأقوم . ثم قال : « سلوني عن طرق السماء فلإني أعلم بها من طرق الأرض ! سلوني قبل أن تفقدوني ، فإن بين جنبيّ علوماً كالبحار الزواجر ! » - فنهض إليه الرُسخ من العلماء ، والمُهر من الحكماء ، وأحدّق به الكُمّل من الأولياء ، والنُدّر من الأصفياء ، يقبلون مواطئ قدميه ، ويقسمون بالاسم الأعظم عليه ، بأن يتمم كلامه ويكمل نظامه . »

ملحق نصوص غير منشورة

- ١ -

من كتاب « مراتب الوجود »

لصدر الدين القونوي

(أبو المعالي محمد بن إسحق بن محمد القونوي المتوفي سنة ٦٧١ هـ / ١٩٦٣ م)

- ٢ -

كتاب « المواقف الإلهية »

لابن قضيبة البان

(عبد القادر بن محمد أبي الفيض ، السيد الأفضل أبو محمد ،

المعروف بابن قضيبة البان المولود بحماه سنة ٩٧١ هـ / ١٥٦٣ م

والمتوفي بحلب سنة ١٠٤٠ هـ / ١٦٣٠ م)

من كتاب « مراتب الوجود » للصدر القنوي

مخطوط بالظاهرية بدمشق برقم ٥٨٩٥ عام

(قسم فيه الوجود إلى أربعين مرتبة ، والمرتبة الأخيرة هي مرتبة الإنسان الكامل) ورقة ١٤ ب :

المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل ، وبه تمت
المراتب وكل العالم ، وظهر الحق ، للعالم ، سبحانه بظهوره الأكل على حسب
أسمائه وصفاته . فالإنسان أنزلُ الموجودات مرتبة في الظهور ، وأعلام
مرتبة في الكمالات ، ليس لغيره (١٥ أ) ذلك . وقد بينا أنه الجامع للحقائق
الحقية ، والحقائق الخلقية ، جملةً وتفصيلاً ، حكماً ووجوداً ، بالذات
والصفات ، لزوماً وعرضاً ، حقيقةً ومجازاً . وكل ما رأيته أو سمعته في
الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان ، واسم الحقيقة من حقائق
الإنسان . فالإنسان هو الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ،
وهو الكرسي ، وهو اللوح ، وهو القلم ، وهو الملك ، وهو الجن ، وهو
السموات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم الدنياوي ، وهو
العالم الآخرائي ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو
القديم ، وهو الحادث . فله دَرٌّ مَنْ عَرَفَ نفسه معرفتي إياها ، لأنه عرف ربه
معرفته لنفسه . والله الموفق ، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا أن هدانا الله ؛ وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .
(وبهذا تمت هذه الرسالة) .

المواقف الإلهية

لابن قضيب البان

وصف المخطوطة — تصوف تيمور رقم ١٠٤

في الصفحة الأولى ورد العنوان : « فوائد بخط السيد عبد القادر الباني » ،
وبخط آخر ، يلوح أنه أحدث ، كتب إلى جواره : « تصوف المعروف بقضيب
البان » ، وكأنه تفسير للعنوان المذكور .

ثم ختم فيه : « وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور ، بمصر سنة
١٩٠٢ - ١٣٢٠ » .

ثم في ركن أيسر متوسط : « الله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه وسلم . آل الفقير السيد محمد زكي حميد باشا زاده ، غفر الله
ذنوبهم ، ولطف الله به وبالمسلمين في الحال والمآل ، ٢٣ ربيع الثاني سنة
١٢٩٤ » .

ثم تبدأ في ص ٢ برسالة أولها : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب
وجعل معه نوراً يهدي به أولي (ص : أولو) الأبواب (فوقها : إلى الصواب) ؛
وصلى الله على خير خلقه ، ومعدن صدقه ، الكاشف ببيانه (فوقها : [بيان]
قبس عن كل صواب [غير واضحة] عن الحقيقة كل حجاب ... »

وهذه الرسالة هي نظم لحمسة وخمسين حديثاً اختارها المؤلف الذي لا يرد اسمه في التصدير . وعلى هامشها نظم كذلك لعدة أحاديث أخرى يظهر أنها من وضع شخص آخر علق على المجموعة كلها ، وكانت تعليقاته بمثابة معارضة للمؤلف الأصلي أو تعديلات لأقواله أو تفسيرات لها . والرسالة تستغرق عشر صفحات .

ثم تأتي رسالتنا في « المواقف » من ص ١٢ إلى ص ٦٢ . لكن ظهر ص ٥٥ ، أعني ص ٥٦ : بيضاء . وفي ص ٥٧ ورد « دعاء الميت » وأوله : « اللهم أبدله داراً خيراً من داره ، وهي النشأة الأخرى ، ولا شك أن الدار الأخرى خيرٌ من الدار الدنيا ، وذلك لأنها كثيرة العلل والأمراض والتهدم ؛ وأما النشأة الأخرى فهي كما وصفها الشارع عليه السلام : لا تَغَيَّرُ فيها ولا تَمْرُضُ » . ثم يستمر الكلام في ص ٥٨ دون سقوط شيء منه كما هو ظاهر من اتصال السياق فيما بين نهاية ص ٥٥ وبداية ص ٥٨ . وتنتهي الرسالة كما سترى ص ٦٢ .

وفي ص ٦٣ أبيات شعرية متفرقة « من نظم المولي الأجل شيخ الإسلام ، فتح الله ، مزيج الآلام ، محمود ... (هنا كلمة مقطوعة من الورقة) الحلبي » . وبعضها من نظم السيد عبد القادر ^(١) .

وفي ص ٦٤ حزب آية العرش ، أوله : « اللهم أنت هو القائم الدائم الحي الذي لا يَغْفُل ولا ينام ، الذي خلق الوجود غيباً وشهادة ، فلا حركة ولا سكون » ... وكذلك حزب آية الكرسي ، وأوله : « اللهم أنت الملك الذي لا يغفل ولا ينام ، خلق الوجود من فيض جوهر ... » وفيها أيضاً : « راسلني الشيخ فتح الله من نظمه ببولاق سنة ١٠١٧ هذه الثلاثة أبيات ... (ثم يورد الأبيات) . وكان تاريخها الأربعاء في العشر الأول من جمادي الأول سنة ١٠١٧ من الهجرة المحمدية عليه السلام » .

كذلك ترد فيها أبيات أخرى .

(١) لا شك أن المقصود به هو عبد القادر بن محمد أبي الفيض ، أي ابن قضيب البان نفسه .

وفي ص ٦٥ شكل في الدائرة الوسطى منه « عليّ » ابن أبي طالب ، وفي الخطوط والدوائر الجانبية وهي أربع على صورة مربع ، وبين كل منها والدائرة الوسطى خطوط مزدوجة كلمات تتصل بعليّ ؛ ويرد مثل هذا الشكل في ص ٦٧ .

وفي الصفحات ٦٨ ، ٦٩ فوائد مختلفة .

وفي ص ٧٠ بحث في أقسام وطبقات أهل الطريق ، ويستمر هذا حتى منتصف ص ٧٢ . ويرد بعده كلام يدل على أنه كتب سنة ١٠١٩ في القسطنطينية ؛ ويتلوه نظم .

ومن ص ٧٣ - ٧٥ : « هذه عقيدة الخواص ، نظمتها في شهر شوال المبارك من سنة اثنين وعشرين بعد الألف في حلب المحمية باب قوسا . وذلك بقوة الله ، وأنا الفقير إلى الله الغني بالله السيد عبد القادر قضيّب البان الحسني العلوي عفى عنه » . ثم ترد هذه المنظومة ، وأولها : « أقول إن إله الخلق ... » . ومن ص ٧٦ - ٧٨ : « تضمين الأربعين حديثاً الأول : أنا سيد ولد آدم ولا فخر .. » .

ثم يتلو هذا من ص ٧٩ إلى ص ٨٦ فوائد وقصائد مختلفة .

ويلاحظ أن الورق من ص ٦٧ إلى النهاية (ص ٨٦) مختلف تماماً ، فهو أسمك من الورق السالف . لهذا نرجّح أن يكون هذا القسم الثاني (أي من ص ٦٧) مضافاً إلى المجلد ولم يكن تابعاً للمخطوطة .

ترجمة المؤلف الواردة في كتاب :

محمد المحبي : « تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر »
ج ٢ ص ٤٦٤ - ٤٦٧

عبد القادر بن محمد أبي الفيض السيد الأفاضل أبو محمد

المعروف بابن قضيب البان

يتصل نسبه بأبي عبدالله الحسين قضيب البان الموصللي ، من أولاد موسى
الحنون ، بن عبدالله المحض ، بن الحسن المثني ، بن الحسن السبط ، بن أمير
المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله تعالى عنهم أجمعين .

والحسين ، قضيب البان المذكور ، صاحب الكرامات المشهورة : ذكره
كثير من النسابة والمؤرخين . وهو الذي كان صَحْبَ الشيخ عبد القادر
الكيلاني ، قدّس سره ، وزوج الشيخ عبد القادر ابنته المسماة (٤٦٥) بخديجة
السمينة لأبي المحاسن عليّ - ولد الشيخ قضيب البان المذكور ، وكانت قبل
تحت ولد الشيخ عبد الرحمن الطنشونجي ؛ فمات عنها جده وتزوجها بعده أبو
المحاسن عليّ المذكور ، واستولدها - ذكر ذلك عبدالله بن سعد اليافعي ،
وشيخ الشرف ، في كتابيهما . فيكون نسب السيد عبد القادر صاحب الترجمة
متصلاً بخضرة الشيخ عبد القادر الكيلاني من ابنته خديجة السمينة ، وبخضرة
الشيخ قضيب البان من ولده أبي المحاسن عليّ المسمطور .

وهذا السيد هو أكبر أهل وقته وفريد أقرانه . وُلِدَ بحماه ، وهاجر به
أبوه إلى حلب ، وتوطن بها إلى سنة ألف ، ومنها حجّ إلى بيت الله الحرام ،
وجاور بمكة إلى حدود سنة اثنتي عشرة بعد الألف ، ومنها توجه إلى القاهرة

بإشارة القطب . وكان شيخ الإسلام يحيى بن زكريا قاضياً بمصر ، فزاره ، وكان معتقداً على المشايخ والأولياء ، فيشره بمشيخة الإسلام وبإبعه على الطرق الثلاثة : النقشبندية ، والقادرية ، والخلوتية . ثم أقره على طريق النقشبندية ، وأمره بالاستغفال بالذكر القلبي ، وله معه كرامات ومكاشفات . ولما ولي الإفتاء وجه إليه نقابة حلب وديار بكر ، وما والاها مع قضاء حماه بطريق التأييد برتبة مكة المكرمة . فلم يقبل القضاء والرتبة واعتذر عن عدم قبوله ، وقبل النقابة لكونها خدمة آل الرسول صلى الله عليه وسلم . واستمر نقيباً بحلب إلى أن مات .

وكان له كرامات شهيرة ، وأحوال باهرة . وألف التأليف الحسنة الوضع ، الدالة على رسوخ قدمه في التصوف والمعارف الإلهية .

من جملتها : « الفتوحات المدنية » ، ألفها على وتيرة « الفتوحات المكية » و « المدنية » للشيخ الأكبر ابن عربي ، وفيها (أي « الفتوحات المكية والمدنية » لابن عربي) يقول شيخ الإسلام ابن زكريا المذكور مقرظاً عليها بقوله :

«فتوحات» شيخي غادة "مدنية" كَسَتْهَا نَفِيسَاتُ الْعُلُومِ مَلَابِسَا
فلا عجبٌ لو تشتهيها نفوسُنَا وَأَجَاسُهَا أَبَدَتْ إِلَيْنَا نَفَاسَا
فلله دَرُّ الشَّيْخِ أَكْبَرِ عَصَرِهِ بِأَنْفَاسِهِ لَا زَال يُحْيِي الْمَجَالِسَا

وله كتاب « نهج السعادة » في التصوف ؛ و « ناقوس الطباع في أسرار السماع » ، و « شرح أسماء الله الحسنى » ، و « رسالة في أسرار الحروف » وكتاب « مقاصد القصائد » و « نفحة البان » و « حديقة الآل في وصف الآل » ، وكتاب « المواقف الإلهية » ، و « عقيدة أرباب الخواص » - وغير ذلك ما ينوف على أربعين تأليفاً .

وله ديوان شعر كله في لسان القوم . وله تائية عارض بها تائية ابن

الفارض ، وقد شرحها العلامة إبراهيم بن الملا المقدّم ذكره شرحاً لطيفاً . ومن لطائف شعره قوله : (٤٦٦) :

أرى للقلب نحوكم انجذابا	لأسمع من جنابكم خطابا
فكم ليلٍ بقربكم تقضى	إلى سحرٍ سجوداً واقترابا
وكم من نشوةٍ وردت نهاراً	فلا خطأ وعيت ولا صوابا
وكم سحتٍ علينا من نداكم	غيوث لا تفارقنا انسكابا
وكم نعمات أنس أسكرتنا	بها حصر الصفا والقبض غابا
توافقت القلوب على التداني	فلم نشهد به منكم حجابا
لقد حاز الولي بكل حال	من الرحمن فيضاً مستطابا
تراه بين أهل الأرض أضحى	لداعي الحب أسرعهم جوابا
وغير الله ليس له مراد	وغير حماه لا يرجو انتسابا

ومن رقيقه قوله :

سقاني الحب من خمر العيان	فتنهت بسكرتي بين الدنان
وقلت لرفقتي : رفقاً بقلبي	وخاطبت الحبيب بلا لسان
شربت لحبه خمراً سقاني	كصحي فانتشى منها جناني
شطحت بشربها بين الندامي	ورشدي ضاع مما قد دهاني
فأكرمني وتوجّني بتجاج	يقوم بسرّه قطب الزمان
وأمرني على الأقطاب حتى	سرى أمري بهم في كل شان
وأطلعني على سرّ خفي	وقال : السّر من سر المعاني
فهام أولو النهي من بعد سكري	وغابوا في الشهود عن المكان
مريدي ! لا تخف واشطّح بسري	فقد أذن الحبيب بما حباني

وقوله :

نظرت إليك بعين الطلب	ومنك إذن طلبي والسبب
رأيتك في كل شيء بدا	وليس سواك لعيني حجب

وَأَنْتَ هُوَ الْبَاطِنُ الْمُرْتَقِبُ
دِ وَأَنْتَ الَّذِي كُلَّ شَيْءٍ وَهَبَ
لَعَيْنِكَ فِي كُلِّ تِلْكَ النَّسَبِ

فَأَنْتَ هُوَ الظَّاهِرُ الْمُرْتَجَى
فَأَنْتَ الْوُجُودُ لِأَهْلِ الشُّهُو
وَعَيْنِي بِعَيْنِكَ قَدْ أَبْصَرْتُ
وَمِنْ مَقَاطِيعِهِ قَوْلُهُ :

وَعَتَبْتُ مِنْ حَنْقٍ عَلَيْكَ تَجَنَّبَا
إِلَّا الْمُنِيَّةَ عِنْدَمَا هَجَمَ الْمُتَى

وَلَقَدْ شَكُوتُكَ فِي الضَّمِيرِ إِلَى الْهُوَى
مَنْبِتُ نَفْسِي فِي هَوَاكَ فَلَمْ أَجِدْ
(٤٦٧) وَقَوْلُهُ :

فَقَوَّتُهَا مِنْ عَادَةِ الْهَمَةِ السُّفْلَى
فِيغْنِيهِ رَبُّ الْخَلْقِ مِنْ فَضْلِهِ الْأَعْلَى

إِذَا امْتَدَّ كَفٌّ لِلْأَنَامِ بِحَاجَةِ
وَمِنْ يَكُ يَسْتَغْنِي عَنْ الْخَلْقِ جَمْلَةً
وَقَوْلُهُ :

وَاسْتَغْفِرَ اللَّهُ تَنْجُو
وَرَحْمَةَ اللَّهِ فَارْجُو

إِذَا أَسَّاتَ فَأَحْسِنْ
وَتُبْ عَلَى الْفُورِ وَارْجِعْ
وَلَهُ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْ لَطَائِفِ الْقَوْلِ .

وَكَانَتْ وَلَادَتُهُ بِحَمَاهُ فِي سَنَةِ إِحْدَى وَسَبْعِينَ وَتِسْعِمِائَةٍ . وَتَوَفَّى فِي حُدُودِ سَنَةِ
أَرْبَعِينَ وَأَلْفٍ بِحَلَبِ .

< أستهلل >

[الحمد لله الذي أظهر نور الوجود من عدمه بفادح جلال حال ذات قدمه عند تجلي توجهه الأزلي المحض ؛ وأوجد برشاش ذلك النور عناصرَ حقائقِ الظهور : كالعرش والكرسي واللوح والقلم وما في ذلك العالم الرطب الغض ؛ ثم أقام منه أفلاك العالم وأملاكه العظام ، وأمدّه بالكواكب السيارة النيرة الكرام ، لتدبّر الأمر في الخلق بأطوار البسط والفيض ؛ ثم قدر المنازل في الكرسي والبروج في العرش ، وأدار المحيط ليرزّ عالم التخطيط ، ويحكم فيه أطوار الإبرام والنقص . وبوجود النيرّين كانت الليالي والأيام ، وما فيها من أطوار النور والظلام ، في الأطوار والأدوار وأدوار الزمان والمقام ، لأداء السنن والفرض الموجبين ^(١) للأمم القرب والبعد والخير والشر والرفع والخطّ . ولما أوجد الأركان ^(٢) الطبيعية وأمدّها باتصال الأشعة الكوكبية فيها أوجد العوالم الحالية ، ثم أوجد من الأركان المعدن والنبات والحيوان بحركات الأنوار العالية ولطافة المحض . لما تهيأت المملكة وتكاملت ، وتناست أربابها وتعاملت ، خلق الحقّ جسد آدم ، وجعله سيد العالم < وعلة الوجود وخلّقه > ^(٣) ، وقدّمه

(١) ص : الموجبان .

(٢) فوقها : الأكوان .

(٣) الزيادة رجحت ، لكن يظهر أنها كانت في الأصل .

على أهل السماء ^(١) ؛ وجعل بحكمته أسباباً ^(٢) ... الأرض ^(٣) . فسبحان من
فسبحان من جعله أنموذجاً جامعاً ومختصراً واسعاً ، علة للعالم والأخرى ، والنار
والجنة والسموات والأرض ، والصلاة والسلام ^(٤)] .

— ١ —

موقف نفّس الرحمن ، وهو موقف الأمر

أوقفني الحق على بساط الأمر ، وقال لي : انظرُ إلى تنزّل الملائكة
بنفّس الرحمن على قلوب المُصْطَفِينَ بالروح الإنساني بحضرة الشهود —
فرايتُ أسرارَ الطيّ والنشر من خزائن الجود .

ثم كَشَفَ لي عن حجاب الكون ، فرايتُ سرّ قيامه بحقائق الأشياء .

ثم أراني الحقيقة الجامعة ، وقال لي : هي الأسرار الإنسانية . وقال لي :
الإنسان نقطة الفلك لمدار الوجود ؛ الإنسان ثمرة شجرة الكون المبنية ، ونواتها
المغروسة في الأرض البيضاء .

ثم عَرَفَني سببَ تسخير الأشياء للإنسان وسرّ الإمداد الإلهي للوجود
الإنساني ؛ وكشفَ لي عن اتصال أشعة شمس روحه فيها ، وإظهار القدرة في

(١) فوقها : ملائكة .

(٢) هنا كلمة ضاع نصفها الأول .

(٣) فوقها : الدنيا وصرفه بها في الطول والعرض .

(٤) هنا تنتهي هذه المقدمة التي نرجح أن تكون من وضع شخص آخر هو الذي وضع تعليقات
الهوامش كلها كما وضع عناوانات للفصول ؛ وقد أجرى قلمه في الصلب والهامش معاً ،
وأحدث كسْطاً وترجيحاً كثيراً في مواضع عدة ، وبخاصة في النصف الأول من الرسالة .
وقد أوردنا زياداته في الهامش ما عدا القليل جداً مما كان يحسن إغفاله تماماً . ويلوح من هذه
التعليقات التي كتبها واتعديلات التي أدخلها في الصلب أنه أراد التخفيف من العبارات
الجرئة أو التي بدت له غريبة في النص .

لجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية ؛ وأراني كيفية قيام الكون به .

ثم كشف لي عن أسرار أنواع الجنس في ماهية الصورة الوجودية ، وكشف لي عن أحوال أشخاص المعدادات منها . ثم كشف لي عن مفاتيح الغيوب وأسباب الافتتاح لأبواب الجود ، وأراني عروج الحقيقة على رقائقي لانقلاب أعيان الأعراض إليها ؛ وأراني الهداية إلى السعادة والشقاوة فيها ؛ وعرفني الأمر الداعي لهمم ذوي العقول .

ثم قال لي : انظر يتنبوع الحياة وقوة سريانها في أعلى الوجود وأسفله ، وأوله وآخره ؛ وكشف لي عن تعديلها أركان العنصر ؛ وأراني كيفية ابصال أشعة الكواكب إليها للتسوية والتعديل . وقال لي : انظر إلى أول ظاهر في الوجود من خزائن الجود ، فرأيت الماء الدافق عن القلم الأعلى إلى لوح الآخرة والأولى . ثم كشف لي عن نمو عالم الإنتاج في المعدن والنبات . ثم قال لي : وبه قيام عالم الحيوان .

ثم أراني التمييز في الحقيقة الإنسانية ، وكشف لي عن أسرار الحواس (١٣) الخمس ، وقال لي : هي الشجرة التي لا شرقية ولا غربية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار .

ثم كشف لي عن أسرار المطاعم والروائح والألوان ، وفتح لي باب إدراك العقل المغاشي لظواهرها ، والمُعادي لبواطنها ، وأراني كيفية إنتاج أفكاره عن أسرار القوت الحسي من النبات والحيوان ، وإنتاج القوت المعنوي من الأذكار والأفكار ؛ وأراني نهاية عروجها وانتهاء سريان الأمر الإلهي في ذلك كله .

— ٢ —

موقف البرازخ العرشية

ثم أوقفني على أسرار > برزخية : مِن < تشييء الدهر لأحوال ذوي

العقول وما تقتضي قيامه فيها بحسب كل مكان وجوديَّ وزمان ، فرأيتُ أطوار تموج النور والظلمة في الجوهر الفرد والعَرَض ؛ وكشف لي عن حكمة الأسباب الموصلة ، والأنساب المتسلسلة .

ثم كشف لي عن الحِكَمِ المعنوية ، وأراني أسرار عالم الخيال والمثال (والجنة والنار) في الأنفس والآفاق ؛ وكشف لي عن أشخاصٍ معنوية خلقها الله تعالى من جواهر أنفاس الإنسان ، وقال لي : هي قائمة بقيامه ، باقية معه ببقائه . وأراني مسالك طرق البقاء بعد الخروج من دار الفناء ، وحقَّقني بالباقيات الصالحات خيراً في مقام العِندِيَّة . وذلك برزخ جامع لنتائج الأعمال والأحوال . ورأيت القرن الصوري وإسرافيل في طبقة من طبقات ذلك العالم .

ثم كشف لي عن القوى المخصوص بها الإنسان لكسب الباقيات .

ثم أراني المخيَّلة والمصوِّرة والحافظة من خزانة العاقلة : وأراني مُرُوجَ كل بحر منها ؛ وأطلعني على الأسرار الحاجزة بين كل بحر وأخيه ؛ وأراني انجذاب الفلك الأطلس إلى فلك الكواكب وانجذابه إلى فلك البروج وانجذابه إلى كرة الأثير والأرض التي هي المركز لمظاهر أسرار ذلك كله ، وحقَّقني في العين المقصودة من ذلك كله .

ثم كشف لي عن الروح الجمادي ، وعرفني حكمة الرواسي منه وحكمة العيون (والأنهار الجارية) فيه وأسرار مطاعمها ، والأهوية الأربع والأرواح المنعقدة من جواهرها ؛ وأراني حكمة العلامات الدالة على كل سر في نفسه .

— ٣ —

< موقف برزخ بين الغيب والشهادة >

ثم أوقفني على أسرار برزخ بين الغيب والشهادة (١٤) وقال لي : كلُّ سرٍّ قامَ مِنْ شريعة فهو موقوف في هذا البرزخ حتى تقوم الدنيا وتأتي

الأخرى . وقال لي : هذا البرزخُ السحري الذي هو بين الموت والحياة الوجودية — ورأيت فيه عرش الهُوِيَّة وكُرسِيَّ تجلّي الفيض للنعم الإلهية في هذه الدار ^(١) .

ثم أراني إصباح ذلك النور السحري لجواهر النعم الوجودية على حسب أهلها ^(٢) ؛ وأراني حقائق غطاء هذا العالم على ذلك البرزخ ، وعرفني بالأرواح الخارقة له عند ذهابها من هذا العالم والأرواح الواقفة فيه ودونه حتى القيامة .

ثم ^(٣) كشف لي عن الوهم المصور لتلك الحقائق ، وأراني امتداد جوهره عن سرّ الإرادة والقدرة . وقال لي : لولاه لما طلبتُ الجنة ، وإنما هو المذكر لأهل الحسّ الطافَ مظاهرها الغيبية .

ثم كشف لي عن موقف الجن في مكان منه ، وأراني موقف أهل الحيرة في المعرفة بائنة في مكان منه ، وأهل الغيرة يقرب موقفهم منهم ^(٤) .

ثم كشف لي عن مقام اليقظة ومراتب أهلها من الأنس والقرب في ذلك العالم ^(٥) العنّدي ، وقال لي : هذه مبادئ مراتب أهل الإيمان بعد خروجهم من دار الحسّ وغاياتهم ، من رضواني الأكبر ، وقال لي : إذا بدت تجليات الألوهة لا يحظى بها إلا أهل الإيمان .

ثم كشف لي عن تجليات العظمة والكبرياء ، فبدت حُجُبُ الجلال .

ثم أراني منازل الظلال ^(٦) والمقاصد الموصلة إليها ؛ وأراني أوزار أهلها

(١) فوقها : « والمنازل الثانية وعشرين ، وقال لي : خلقت الأيام بخلق الأماسي ، وبعد ذلك خلقت السموات والأرض والبروج المقدرة فيه وهي اثنا عشر برجاً » .

(٢) فوقها : « نفحات أهلها » .

(٣) فوقها : « وقال لي : كل سر قام من طريقه فهو ناشئ من هذا البرزخ ، رأيته يركب على دركات جهنم ، غلبه سلوك المجاهدين إلى النعيم المقيم » .

(٤) فوقها : « حتى القيامة » .

(٥) تحتها : « البرزخ » .

(٦) فوقها : « وأسرار الاسم المطلق إليها وصور المقاصد » .

وتعلق الطوارئ المانعة لها عن الصفاء ؛ وأراني حالة المكر الكامن ، وعرفني
نواع العذاب الموجب للنازل في دركات ذلك المكر ؛ وأراني كيفية ردّة إلى
أسفله ورجوعه في طبعه ، وأدركت كيفية الشُّرك الموقّع لأهله في الكفر ؛
وأراني غايات نزولهم في هذه الجهنّم المعدودة لهم ^(١) .

ثم كشف لي عن عواقب التقوى ^(٢) ، وفتح لي كنوز الحياة في مقام
الإحسان ؛ وأراني أنوار صفاء قلوب العارفين بائنةً من أهل الشوق إليه ؛
وأراني مقام المشاهدة وما فيه من الأرواح الناشئة من طيب علم العارف وعمله
الذاتي في مقام (١٥) المحبّة .

ثم كشف لي عن مهابط أنوار ورشاش أسرار ذاتية على أهل التوحيد ،
وأراني كنوزاً سيُعدّها الحق من الرحمة لأهل المودّة ^١ وعرفني مقام الأبوة
المعنوية وما فيه من الفضل لأوليائه المُصْطَفَيْن لنفسه في حظائر قدّسه . وقال
لي : أهل النيابة هم الخلفاء من أولاد آدم ، أبدال الأنبياء ، بهم يُهْتَدَى إلى ،
وبهم أتعرفُ إلى خلقتي .

ثم كشف لي عن مقاماتهم ، فإذا هم على طبقات في التخلّق بأخلاقه
الذاتية ، وبذلك تُحْيَى أنفاسُهُمْ مَوْتَى القلوب ، وقال لي : من وهبته
مفتاح أسرار : « كُنْ » يكون له كل ما أراد برضاي ^(٣) .

ثم أراني مسالك الطالبين ، وما رزقهم فيها من أنوار التوكل والصبر
والمحافظة على الاتّباع للقدّم الأقوم ، والطاعة للأمر والنهي .

ثم قال لي : كل ما خُصِّت به الأنبياء ^(٤) خُصِّت به الأولياء . وقال لي :
مقامات الولاية في أمة محمد هي مقامات أولي العزم من الرُّسل . وقال لي :

(١) فوقها : « وما يستعذبونهم من خصومهم » .

(٢) فوقها : « أهل التقوى » .

(٣) فوقها : « وأعددت لهم ما يشاؤون عندي » .

(٤) فوقها : « من الله تعالى » .

الوليُّ من أمة محمد لا يكون إلا عارفاً بي ، وعلماً بأسرار خلقي ، وبما بيني وبينهم من كل رمز غمض وحال ظاهر . وقال لي : الوليُّ له اطلاع من اطلاعي على أسرار الملك والمَلَكَوت ، والشقاوة والسعادة . وقال لي : « الولي » من جعلته قطب (أ) لمهابط الأنوار على أهل اليُمن والشمال ؛ و « الغوث » من جعلته رحمةً لكل شيء ، وبه أنظرُ إلى أهل الملك والمَلَكَوت والإنس والجن ، ولأجله أُخرج الحيَّ من الميت وأخرج الميت من الحي ، وبه أُحيي الأرضَ بعد موتها .

— ٤ —

موقف الإيمان > بالغيب <

أوقفني الحق على بساط الإيمان بالغيب وقال لي : انظر إلى ما خصصتُ به أهل الإيمان في دار الفردانية . ثم كشف لي عن صورة : « الصلاة » ، فرأيتها أنواراً ^(١) متصلة من الله تعالى وملائكته إلى هوية كل مؤمن . ثم قال لي : إذا أقامها استغرقت سائر أجزاء البشرية وانتصب القرآن على عرش قلبه ، ليناجيه به ربه . ثم رأيت الروح الإنساني صاعداً ^(٢) في هذا النور المطبوع إذا أقام الصلاة حتى يتم المُصلِّي .

ثم كشف لي عن صورة : « السلام » فإذا هو نور قد أحاط جهات المصلي ، واتصل منه إلى كل ذي روح شعاعٌ يتلون على لون صاحبه .

(١٦) ثم قال لي : انظر إلى رحمتي به — فرأيتها قد أحاطت بذات المؤمن ، وصفاته تشعُّ ، كدائرة الشمس إشراقها .

ثم قال لي : انظر إلى الملائكة ^(٣) في هذا المنزل — فرأيت أقرب ملائكة

(١) ص : أنور .

(٢) ص : صاعد .

(٣) فوقها : « ذوات (الملائكة) » .

عند عرشه تعالى : منهم حاملون وحافئون وصافون ^(١) ، وهم أجمل الملائكة صورة وأعظمهم قدراً ومقداراً ^(٢) . وقال لي : هم المستغفرون ^(٣) للمؤمنين .

ثم نظرت إلى ذلك المنزل فإذا فيه عروش الأسماء المُحدَّة للوجود : أولها عرش الهوية ، ثم عرش الرحمانية ، ثم العرش المجيد ^(٤) ، والعرش الكريم ، وأقربهم إلى الخلق عرش الربوبية . ورأيت لكل عرش كرسياً ^(٥) ، وأوسعهم كرسي الهوية . وقال لي : سجود ^(٦) كل مؤمن عند تدليّ القدمين من كرسي الهوية .

ثم قال لي : خلقت كل نور غيبي : علوي وسفلي ، وكل جسد شفاف : نوري وناري - من نتائج أرواح المؤمنين ومن أسرار أعمالهم وحروف أقوالهم المنتهية إلى حضرتي . ثم قال لي : أرواح المؤمنين هي أثمار الشجرة ^(٧) المحمدية النابتة من أرض الاصطفاء على منبر المحبة ، وهي تُسقى بماء وحدة الفردانية في صفة الاستغفار من العالم الروحاني .

ثم قال لي : انظر إلى منزل التوحيد ! فرأيت عرش شهادة الحق والملائكة ^(٨) تتلأأ فيه كالنجوم حول البدر ؛ ورأيت طوائف من أولي العلم من أهل الإيمان قائمين في منزل عال ، وقيل لي : هو منزل القِسْط الرباني وهو معدود لشهود كل حقيقة من حَقِّهَا . ورأيت مددهم الأصلي ممتداً من الروح المحمدي . ثم رأيت في ذلك المدد النوري فائقَ أنوارٍ تميز ^(٩) عند النظر

(١) ص : حاملين وحافين وصافين .

(٢) ص : مقدار .

(٣) ص : المستغفرين .

(٤) فوقها : والعرش العظيم .

(٥) ص : كرسي .

(٦) فوقها : « هامة (كل) » .

(٧) فوقها : « نواة (شجرة) » .

(٨) فوقها : « أنوار (الملائكة) » .

(٩) فوقها : « بألوانها (عند) » .

إليها . فقال لي : هي الصلاة عليه من كل مؤمن ، والمودة لآله ، والاستقامة على الاتباع لأخلاقه .

ثم رأيتُ عرش النور المحمدي قد وسع كُلَّ شيء في العالم ، وهو دون عرش الألوهة ^(١) وبه متصل . ثم قال لي : هو الولاية ^(٢) ، ورأيت فيه بيوتاً ^(٣) كبيوت النحل في قرص الشمع . وقال لي : أعددت ^(٤) لكل وليٍّ فيه بيتاً ^(٥) . ثم قال لي : هو المقام المحمود للنور المحمدي ؛ ورأيت منازل الأقطاب في مَرَبِطِهِ ؛ وعند كرسيه ، رأيت مقامات أهل الإيمان على الترتيب ، وأدنانهم أهل الإيمان التقليدي ، وفي أعلاه رأيت مقامات أهل الرؤيا والكلام .

ثم كشف لي عن أشباح المؤمنين في الأرض ، فرأيت بصر كل وليٍّ ومؤمن منصرف (١٧) إلى منزله ومقامه .

ثم كشف لي عن سر قد أحاط بجميع ذلك العرش والكرسي . وقال لي : هي العزة ، ورأيتها ممتدة من ذات ^(٦) العرش الإلهي .

ثم كشف لي عن جنة هناك عن يمين ذلك العرش ، وقال لي : هي مقر أعمالهم ومنتهى صور نياتهم ، ورأيت فيها ما أخبأه الحقُّ تعالى لأوليائه المؤمنين من الإكرام والإعزاز ، وخصوصيات ميزهم بها على سائر الأمم . ورأيت بها أشجاراً مطعمة من أشجار غيرها وهي حاملة من ^(٧) غير جنسها .

(١) شطبها صاحب التعليقات وكتب فوقها : الربوبية .

(٢) فوقها : « (الولاية) العامة » .

(٣) ص : بيوت .

(٤) في الأصل استعدادت ، ومعناها = استنصر ، واستعان ، ولا وجه لهذا المعنى هنا ؛ فنظن أن هنا تحريفاً ، أو لغة عامية : استعدادت = أعددت .

(٥) ص : بيت .

(٦) ص : أشجار .

(٧) فوقها : من أثمار .

فلما أمعنت النظر إليها ، قال لي : هي السيئات التي بدّلتها الله تعالى بالحسنات من الفضل أو من أعمال تحتها ^(١) . ورأيت فيها مقامات الاقتفاء للأخلاق المحمدية . وأعلاها مقامات المتخلقين بالأخلاق الإلهية ^(٢) ، ورأيت منازل آل محمد (ص) في أعلاها ، ورأيت بها منابر مزيّنة وكراسيّ محسنة معظمة . ورأيت ما لا يخطر ببال بشر في تلك الجنة . وقيل لي : هي من نتائج الفضل للمؤمنين . ورأيت فيها باباً ^(٣) ينتهي إلى الأرض البيضاء ، وقال لي : فيه مهابط الحقائق الأسماوية ، ورأيت أعلاه باب الحياة الأبدية ، ورأيتها وهي منتزلة على أهل تلك الجنات كالطر على أهل الأرض .

ثم كشف لي عن معنى قوله تعالى : « يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ » ^(٤) ؛ وقوله تعالى : « إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ » ^(٥) .

— ٥ —

موقف الإسراء

أوقفني الحق على بساط الإسراء المنيع ، وكنت في حرَم الافتقار للرؤيا بين النوم واليقظة ضجيعاً ^(٦) . فبينما أنا على تلك الحالة ، إذ جاءني الروحي ومعه براق الهمة السبوحى ، فبادر بالسلام ، وأفصح بالكلام ، وقال : يا حبيب الحضرة ! أنت المطلوب للمكاملة ^(٨) والاستماع ، والمقصود في هذه

(١) فوقها : أو من أعمال آخر .

(٢) حاول المعلق شطبها واستبدال « الربوبية » بها .

(٣) ص : باب .

(٤) سورة « إبراهيم » : ٤٩ .

(٥) سورة « مريم » : ٥١ .

(٦) ص : ضجيع .

(٧) ص : الروح القدس .

(٨) فوقها : « أنت المخصوص بالنظرة » .

الليلة للاجتماع ^(١) ؛ وقَسْمُ توجّه بوجهك الأعلى ^(٢) ، وتبصّر في آياته الكبرى ^(٣) ، فنهضت بالشوق ^(٤) التام ، وعلوت بالهمة لذلك البراق ، ثم سِرْنَا على وجه الآفاق ^(٥) . ولما تركت المقام لرؤية المرام ، بدت لنا الأطوار الموهومة والأشخاص المعلومه . فأول ما صرّخ بي صارخ الحضيض ، ومعارض ملاهي التحريض ، فلم ألتفت إلى صَوْرها الغيرية ، ولا زلنا في وارد السير في البرية ، حتى قدمنا أقصى الحسن (١٨) ، وقبله الأنس ، فنظرت الآباء هناك وقوفاً ^(٦) ، ومن حولهم الأمم صفوفاً ^(٧) : فتلفتني الكلمات التامّات الأوّل ، وزجّني في محرابٍ قام من الأزل ، (فأحرمت) ^(٨) بهم (لإحرام) ^(٩) الصلاة للحضور ، وناجيت الربّ الغفور . ثم لما حصل التحليل بالسلام وأخذت عليهم عهد القيام ، ولما أردنا مفارقة عالم الأنس وأهل الحسن ، أتانا لطفُ القوت ، وكان قداح الفطرة فيه ، فتناولته وقصدت أستوفيه ، ثم تركت فيه بقية ، وكم في ذلك من الأسرار المخفية ! ثم نظرت إلى سلّم نُصِب هناك ؛ فأخذنا نرقى عليه ، وما أنها ما كان مرّقه ! وما أعظمه أمراً حينئذ شاهدناه ، وكم شاهدنا من صور الأشكال والأشباح ! وكم قابلنا من عجائب الأنوار والأرواح ! وكنا نقف على كل كرة ، ونرى ما فيها من العجائب المعتبرة . وكم رأينا في تلك الدرجات من أرواح الإنس المعروفة ، عند خصائصها موقوفة ، حيث لم يُؤذَن لها بالصعود إلى القضاء المشهود ^(١٠) ،

(١) كانت : « للروية والاجتماع » ، فشطبت : « للروية » .

(٢) فوقها : « إلى (أعلى) » .

(٣) ص : الكبير .

(٤) فوقها : « بآتم الاشتياق » .

(٥) فوقها . « لرغبة التلاق » .

(٦) ص : وقوف .

(٧) ص : صفوف ؛ وتصح أيضاً على أن تكون الواو للحال .

(٨) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الكلمة تحتها غير مقروءة .

(٩) الزيادة من تعليقات المعلق .

(١٠) فوقها : و « المقام المحمود » .

ولا زلنا نزلًا^(١) ، حتى إلى فلك القمر النير ، على عالم التعمير والتغيير . ولما وصلنا إلى مستوى آدم المفيض بروحه على ذلك العالم ، قال الروح : هذا أبو البشر ، الممدُّ بنوره لكل^(٢) الصور . هذا المشار إليه في هذا المقام بالمسك الختام . هذا قطب بين عالم السموات والأرض ، المعروض عليه^(٣) مما صعد من أولاده من سائر أعمال السنن والفرض . ولما تمثلت بين يديه وسلمت عليه ، آنسي بالخطاب ، وسألته عن التسوية والنفخ والاصطفاء في ذلك ، والهبوط إلى (الحضيض في أي مكان كان)^(٤) . ثم لا زال يكشف لي أسراراً^(٥) غامضة ، ويحقق لي أسباباً رامضة^(٦) .

ثم أشار إلى باب عن يمينه ، ومفتاحه في يده ، وقال لي : هذا الباب الذي يكون منه الأبوة ، ولا يزال مفتوحاً إلى التقاء النيرين ، القائمين بشكل آدم وحواء في العين .

ثم أدخلني المنزل الإلهي في الثلث الأخير ؛ ومنه ودعت الأب الكبير .

ثم زجتي الروح بالشوق إلى جهة الفوق ، حتى حللنا الطبقة الثانية ، فتلقانا بها أمم سانية ، ورأيت في ذلك السّوح نبيّ الله نوحاً^(٧) ، يُملي على أهل كل صنعة صنعته ، ويكي حتى تجري على خديه دمعته . ورأيت دموعه أصل وجود^(٨) الشهب ، لتنوير تلك الحجب ، ورأيت هناك أرواح العلماء به حافة ، وأقدام الشّهداء بين الملائكة صافّة ؛ وهذه السماء

(١) ص : نزل .

(٢) فوقها : « ما يليه (من الصور) » .

(٣) فوقها : « ما نزل من ربه وما صعد ... » .

(٤) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الكلمة التي تحتها غير مقروءة .

(٥) ص : أسرار .

(٦) رمض النصل = جملة بين حجرين أملسين ثم دقه ليرق - فيقصد الأسباب الدقيقة الحادة ..

(٧) ص : نوح ؛ ويصح أيضاً منعه من الصرف .

(٨) شطبها المعلق وكتب : يخلق الله منها الشهب .

السماء من سنة أفكار الإنسان ^(١) ، ورأيت فيها عين ماء جارية إلى فوق ، وأرواح أهل الشوق والعشق واقفة في تلك السماء . ورأيت فيها فارساً على فرسه طارداً ، لا يمل ولا يكل ساعة واحدة . فسألتُ عنه ، فقيل : هو الملك عطارِد ^(٢) ، كاتب الأخبار ، وكلّ من في تلك السماء كتبة ، ولصيرير أعلامهم أصواتها ، يسمعها كل ذي روح ، وأخبارها تنفذ (١٩) إلى الأمصار ^(٣) .

ثم ارتقينا إلى السماء الثالثة ، وهي أعظم دائرة ، وفيها أشخاص يغرسون أشجاراً ^(٤) ، وينون القصور في تلك الدار ؛ وتلك الأشجار تحمل عماد تلك القصور ^(٥) . ورأيت عليهم حاجبين ^(٦) موكلين : اسم الواحد : « القوة » ، والآخر « الحول » . فأخذنا بيدي ، ودارا في تلك الأماكن كلها ، ولذلك السماء من الأسماء المقامُ الأحمى . وفيها رأيت يوسفَ الصديق جالساً ^(٧) على كرسي من الحُسْن ^(٨) ، وبين يديه صور الجمال ^(٩) . ورأيت في ذلك السماء صورة مبتسمة والحياءُ ظاهر منها ، فقال لي الروح ^(١٠) : هذا المسيح بن مريم روح ^(١١) الله . ورأيت فيها ملائكة ، لكل ملك ألف رأس ، في كل رأس ألف وجه ، في كل وجه ألف فم ، في كل فم ألف لسان ^(١٢) . وقال لي

(١) من زيادات المعلق هنا : « أفكار الإنسان (الكامل وصاحب الذوق) » .

(٢) ص : العطار .

(٣) من زيادات المعلق : « إلى (سائر) الأمصار (في كل سوح) » .

(٤) ص : أشجار .

(٥) من زيادة المعلق : « (من عالم العقل والنور) » .

(٦) ص : حاجبان موكلان .

(٧) من زيادة المعلق : « (في العرض والطول) » .

(٨) أضاف المعلق هنا : « الحسن (من وجهه كأنه أمواج البحار) » .

(٩) أضاف المعلق هنا : « الجمال (تتصور من أشعة أنواره كالشهب الكبار) » .

(١٠) أضاف المعلق : « الروح (الكرم) » .

(١١) رمع المعلق عل : روح الله .

(١٢) فوقها : سبح الله بألف لغة .

الروح : هذه الملائكة الذين وكلهم الله ^(١) بأرزاق أولاد آدم في الأرض ،
وعليهم مَلَكٌ أعظمهم اسمه : « القاسم » .

ثم انتهينا إلى السماء الرابعة ، وهي من معدن الفضة ، وجنسُ خلقها منها ،
لهم أنوار تتلألأ . ورأيت هناك ملكاً ^(٢) على كرسي جالساً ^(٣) ، أعظم أهلها
هيبة ، وهيئة ، والملائكة حافة به ؛ فسألتُ عنه . فقيل : هو مغناطيس
الأرواح وجامعها بعد انبثائها في الصور ^(٤) ، ورأيت مكتوباً ^(٥) على كفه
الأعين أسماء كل ذي روح من مملكتك وجن وإنس وحيوان . ثم قال لي
الروح : اسم هذا السماء : « للقدرة الباهرة » . وفيها رأيت لإدريس وأكثر
أولياء ^(٦) أمة محمد العارفين بالله . وفي هذه السماء انتشت في الحواس حتى
بقيت أدرك بكل حاسة كل ما قدرته الحواس الخمس ؛ وفيها خرق بصري
الكون ، وشاهدتُ أعلى عليين وأسفل سافلين .

ثم انتهينا إلى السماء الخامسة ، وإذا هي من معدن الذهب ، ولونها
حمراء ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها رأيتُ خلقاً ^(٧) لا يمكن تكيف
صورهم خاشعين شاخصين ، وبين ساعة وساعة تنزل عليهم لوامع أنوار
فندھشهم . وهناك رأيتُ يحيى وزكريا وهارون . فتقدمتُ لهارون واستأنستُ
به ، وسألته عن معرفة أهل هذه السماء لربها . فذكر أن فيها من يطلب معرفته
من أهل الأرض كلما ذكر فيها عالمٌ ، وأن إيمانهم بالغيب مثل إيمان أهل
الأرض . وأهل هذه السماء مخلوقون ^(٨) من عالم الجلال .

ثم انتهينا إلى السماء السادسة ، وهي من لؤلؤة ، ونورها أبيض يُعْطِي

(١) من زيادة المعلق : الله (تعالى) .

(٢) ص : ملك ... جالس .

(٣) من زيادة المعلق : « الصور (والأشباح) » .

(٤) ص : مكتوب .

(٥) من زيادة المعلق : « (أرواح) أولياء » .

(٦) ص : خلق .

(٧) ص : مخلوقين .

إلى الصفرة ، وخلق أهلها منها . وفيها رأيت موسى بن عمران عليه السلام ؛ وفيها رأيت ^(١) ملكاً اسمه بلسائيل ، أعلم أهل السموات بعلم الخلق الأول (٢٠) وعلم تجليات الحق في غيب ذاته ، لأنه فاتحني بعلوم غريبة على سبيل الأسئلة . وسألته عن أهل الأرض البيضاء وأصل نشأها ، فأجاب عنها بأنها خلقت قبل أن يخلق الله تعالى السموات والأرض بكذا ألف سنة . وذكر أن هذا الليل والنهار والشمس والقمر كانوا موجودين في عالم منها ، وكذلك الجواري الكُنُتس . فلما خلق السموات نقل كل كوكب إلى سماء منها . وذكر أن الجنة والنار يسمع ^(٢) بهما أهل السموات من الملائكة ، وأهل الأرض من الجن ولم يدروا ^(٣) أماكنها . ومنه سمعت أن الله تعالى كتب كتاباً عنده أن النار حرمتها على محمد وآل محمد ، وعلى كل من تداين بدين الأنبياء صلى الله عليه ^(٤) وآلهم ؛ وأن الجنة حرام على أحدٍ من خلق الله حتى تدخل أمة محمد .

ثم انتهينا إلى السماء السابعة ، وهي دُرّة بيضاء كاللبن ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها ملك اسمه روحائيل موكل بأهلها ، ومعلمهم ما يحتاجون إليه من العلم . ورأيت في هذه السماء سبعة أبحر تجري ، لكل بحر لون وطعم ، وعليه عمّار وسكان من جنسه ؛ وأكثر أهلها بأجنحة ؛ والواحد له ألف جناح . وزيادة ودون ذلك ؛ ومنهم من له ألف وجه ودون ذلك . وفيها ملك على كرسي من نور ، له أربعة أوجه : وجه على صورة الإنسان ، ووجه على صورة الأسد ، ووجه على صورة الثور ، ووجه على صورة الأسد ^(٥) ؛ كل وجه منهم يسبح الله تعالى بنوع من التسبيح ، ويطلب لجنسه الرزق من الله تعالى ^(٦)

(١) ص : ملك .

(٢) ص : يسمعون .

(٣) ص . يدرون .

(٤) كذا ! وكلمة : الأنبياء ، مكتوبة فوق كلمة طمسها الناسخ طمساً كاملاً ، فلعله كان هنا اسم آخر مما يفسر وجود الضمير في « عليه » في صيغة الإفراد ، ثم زاد الميم في « آله » .

(٥) « الأسد » : تكررت في وجهين !

(٦) من زيادة المعلق : في الخلق .

وفي هذه السماء رِضْوَانُ خَازِنِ الجَنَانِ ؛ وأَجْمَلُ الملائكة مِن جُنْدِهِ ؛
 وفيها إسرافيل رئيس عالم الجبروت ، وهو الذي بَشَّرَنِي بالقرب والمرتلة
 الكريمة عند ربي ، وبالسعادة في الآخرة ، والشفاعة في أمة محمد (ص) . وفي
 هذه السماء رأينا إبراهيم الخليل مُسْنَدًا ^(١) إلى البيت المعمور ؛ وتركته عنده
 الروح المملوكي . وأَخَذَ بيدي الرئيس للأرواح الجبروتية ، إسرافيل ؛ ثم
 انتهينا إلى بحار سبع : بحر أحمر ، وبحر أسود ، وبحر أزرق ، وبحر أخضر ،
 وبحر أبيض ، وبحر أصفر ، وبحر لا لون له . ثم انتهينا إلى حجب سبعين ،
 حُجُبٌ عند كل حجاب من الحُجُبِ من أصناف الملائكة ما لا يعلم صنفهم
 وعددهم إلا الله تعالى . وعَرَضَ كل حجاب كما بين المشرق والمغرب هناك ،
 وعمقه كما بين السماء والأرض .

ثم انتهينا إلى سبعين حجاباً أُخِرَ : منها مِن ذَهَبٍ ، ومنها من فضة ،
 ومنها من نحاس ، ومنها من جوهر ، ومنها من ثلج ، ومنها من بَرَدٍ ، ومنها
 من نور ، ومنها من ظلمة . وكنتُ كلما دنوت من حجاب تلقائي حاجبه
 وزجتي فيه إلى أعلاه بعد ما يريني (٢١) عجائبه وصُنْعَ الحق تعالى فيه ،
 ويبشرني بالكرامة من ربي القادر حتى انتهيت إلى آخر حجاب هناك ،
 وإذا بكروسي من اللؤلؤ مُنْصَبَّةٌ قوائمه من الجواهر والياقوت الأحمر والزبرجد
 الأخضر ؛ فأخذ أخذُ بيدي وأجلسني عليه ، ثم نُزِّلَ عليَّ شيءٌ ودخل جوفي
 من حيث لا أعلم . فقال لي شيءٌ في قلبي . ها قد أكرمك مولاك بالسكينة
 الربانية . فلما أحسَّ باطني بها سكن كل جارحةً فيَّ ، فكأنني لم أرَ أشياء ولم
 يَهْلُتْني ^(٢) شيءٌ .

ثم نوديتُ من مكان قريب ، وذلك من جهاتي الست : يا حبيبي ومطلوبي !

(١) ص : مسند .

(٢) ص : يهولني .

السلام عليك ^(١) ! فَعُصِمْتَ عَيْنِي ^(٢) ، وكنت أسمع بقلبي ذلك الصوت حتى أظنته من جوارحي لقربه مني ، ثم نوديت : انظرْ إليَّ ! ففتحت عيني فصرت كلي أعيناً ، وكأن في باطني ما أراه في ظاهري ، وصرت كأني برزخ ^(٣) بين كونين ^(٤) وقاب ، كما يرى الرائي عند النظر في المرآة ما في خارجها . ثم سمعتُ بقارئ يقرأ قوله ^(٥) : « آمَنَ الرسولُ بما أنزلَ إليه من ربه ، والمؤمنون : كلٌّ آمَنَ بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نُفَرِّقُ بين أحد من رُسُلِهِ ، وقالوا : سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ، غفرانك ربَّنَا وإليك المصير » . وإذا بذلك الحجاب قد رُفِعَ وأُذِنَ لي بدخوله . ولما دخلته رأيت الأنبياء صفوفاً صفوفاً ودونهم الملائكة ؛ ورأيت أقربهم إلى الحق أربعة أنبياء ، ورأيت أولياء أمة محمد أقرب الناس إلى محمد وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأقرب إليه أربعة أولياء ، فعرفتُ منهم السيد محي الدين عبد القادر ، وهو الذي تلقاني إلى باب الحجاب وأخذ بعَضْدي حتى دنوت من سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ، فناولني يمينه فأخذه بكِلْتا يدي ^(٦) ، فلا زال (يجذبني و) ^(٧) يدينني حتى ما بقي بيني وبين ربي أحد ^(٨) ؛ فلما حققت النظر في ربي رأيت على صورة النبي ، إلا أنه كالثلج ^(٩) أشبه شيء أعرفه في الوجود من غير رداء ولا ثياب . ولما وضعت شفتي ^(١٠) على محل منه لأقبله أحسست ببرد كالثلج سبحانه وتعالى فأردت أخيراً صعباً ، فمسكني سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ،

(١) من زيادة المعلق : (سلام قولاً من رب رحيم) .

(٢) ص : عيني .

(٣) ص : برزخاً .

(٤) الكلمة غير واضحة إلا بهذه الصورة .

(٥) زاد المعلق : (تعالى) . راجع سورة « البقرة » : ٢٨٥ .

(٦) ص : يداي .

(٧) هذه الزيادة قد تكون من الأصل أو من المعلق .

(٨) ص : أحد .

(٩) يلوح أن المعلق حرف هنا في بعض الحروف .

(١٠) ص : شفتاي .

وأعادني إلى ورأئي ، فعدت معه ، فتلقاني ثان ، فلا زلتُ القهقري وأنا شاخص إلى ما أراه ، فلم أشعر بنفسي إلا وأنا على الكرسي الأول وأنا ألْهَجُ بالصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ^(١) .

— ٦ —

(موقف مقام العلى)

[٢٢]

أوقفني الحق العلى الأعلى على بساط مقام العلى ، وقال لي : افتح بصيرة نظرك فيما دونك من الملائ ، وليكن نظرك فيما يليك منه ؛ فرأيتني واقفاً على قدمي الأمر والنهي في صُفَّة ^(٢) بين الخلق الجسماني والروحاني ، وبين الحق .

ثم قال لي : انظر ما فوقك ! فرفعتُ نظري حتى العَمَاء ، فإذا عرش الهوية على الهواء ، وفيه ظلال حقائق الأسماء ، منطبعة في ماهية مجهولة الرؤيا ، تشعُّ بأنوار أمواج لا بكيفية النور والظلمة المدركة للحجاء ، متصلة رقائقتها ، في كل صورة ومعنى ، فيما يليني من الأشياء .

ثم نظرت فيما انجلي لي من ذلك البرزخ الأعلى ، فإذا أنهار سبعة مُنْهَلَّة ^(٣) تتخلل بدور عجيب الوضع ، ينتهي بعضها إلى بعض على غير حدٍّ في الطول والعرض ، محيطة بما هنالك من سماء وأرض ، تخرج من بحرٍ واحد الأصل ، ليس للُجَّتِهِ ابتداء ، ولا لأمواجه انتهاء ، ولا لمخلوقاته عدد ولا منتهى ولا

(١) من تعليق المعلق : « في الحجر في الحرم المكي . وكان هذا الموقف سنة ألف وواحد من هجرة النبي الطيب العرف » .

وهذا يدل على أن المؤلف كان بمكة في ذلك التاريخ . ويرد في الصفحة نفسها تعليقة أخرى في الهامش يقول فيها : « وإذا أنا بالمسجد الحرام بمكة عند المقام جالس في الحجر قريب الفجر ، فجددت الوضوء وحضرت الصلاة سنة الألف وكنت مجاوراً بمكة حينئذ فتمت الواقعة بعد الصبح » . وهذا يؤيد أيضاً ما قلناه .

(٢) مشكولة في الأصل .

بَعْدَ وَلَا قَبْلَ . فَقُلْتُ : سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لِي بِمَا رَأَيْتَ ، وَلَا جَهْلَ لِي فِيهَا
دَرَيْتَ ، رَبِّ كُلِّ شَيْءٍ وَوَارِثُهُ !

— ٧ —

(موقف مقام الولي)

أَوْقَفْتَنِي الْحَقَّ الْوَلِيَّ عَلَى بَسَاطَةِ مَقَامِ الْوَلِيِّ ، وَقَالَ لِي : حَقَّقْ جِهَاتَكَ ،
وَمَا ظَهَرَ مِنَ الْمَلَأْ . فَنَظَرْتُ أَمَامِي . فَإِذَا بِالسُّبُحَاتِ ^(١) الْوَجْهِيَّةِ قَدْ
كُشِفَتْ ، وَلَاحَ مِنْهَا صُورَ الْمَطَالِبِ الْاِقْتِضَائِيَّةِ وَالْعَوَالِمِ الْأَبَدِيَّةِ وَالْأُخْرَوِيَّةِ ،
وَمَنَازِلِ الطَّالِبِينَ مِنْهَا ، وَمَاهِيَةِ اسْتِعْدَادِهِمُ الْكُونِيَّ مِنْ نَتَائِجِ حَالِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ .
ثُمَّ نَوْدَيْتُ مِنْ وَرَائِي ، فَالْتَفْتُ ؛ فَإِذَا أَهْلُ الْمَطَالِبِ — فَرِيقًا — قَابِلُ كُلِّ
مِنْهُمْ مَطْلُوبُهُ ، وَهُوَ فِي قَصْدِ السَّلُوكِ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ التَّقَرُّبَاتِ وَالتَّوَجُّهِ وَالتَّحَدُّقِ فِيهِ
مَعَ الْغَيْبَةِ عَنْ غَيْرِهِ سَكْرَانٌ ^(٢) بِمَحَبَّتِهِ ، نَشْوَانٌ بِهَيْمَتِهِ ، مُجِدِّدٌ عَلَى قَدَمِي
الْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ لِبَغِيئِهِ . ثُمَّ التَفْتُ يَمِينًا فَإِذَا بِمَرَاتِبِ النُّبُوَّةِ ^(٣) وَالرَّسَالَةِ قَدْ
حَازَتْ السَّبْقَ لِلْأُمَمِ عَلَى الصَّرَاطِ السَّوِيِّ الْأُمَمِ ، وَقَدْ هَيْثَتْ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً ،
وَلِكُلِّ طَائِفَةٍ لَوَاءً . وَهُمْ يَنَادُونَ : الرَّحِيلُ ! الرَّحِيلُ ! لِلْمَنْزِلِ الْأَجْلِيِّ وَالرَّفِيقِ
الْأَعْلَى . وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ بَحَارُ الْأَهْوِيَّةِ تَتَلَاظِمُ بِالْأُمُوجِ (الْأَمَانِي) ^(٤) ؛ وَعَنْ
شِمَائِلِهِمْ جِبَالُ نِيرَانِ الظَّلَالِ شَاخِحَاتُ الْفُجَاجِ ؛ وَمَنْ وَرَائِهِمُ الْأُمَمُ مُحَرِّضُونَ عَلَى
مُتَابَعَةِ الْقَدَمِ ، إِنْ نَظَرُوا يَمِينًا خَافُوا الْغُرُقَ ، وَإِنْ نَظَرُوا شِمَالًا خَافُوا الْحَرَقَ ،
وَهُمْ مُجِدِّدُونَ ^(٥) فِي الْاِتِّبَاعِ ، نَاضِرُونَ لِمَا تَرَاءَى ^(٥) لَهُمْ مِنَ الْاِنتِفَاعِ ، رَاجِعِينَ
الْوَصُولَ إِلَى الْمَأْمُولِ .

(١) سُبُحَاتُ وَجْهِ اللَّهِ : أَنْوَارُهُ .

(٢) ص : سَكْرَانًا ... نَشْوَانًا .

(٣) رَجَّحَاهُمْ ثُمَّ كَتَبَهَا فِي الْهَامِشِ .

(٤) ص : مُجِدِّدِينَ ... نَاضِرِينَ .

(٥) ص : تَنَاضَرُ .

ثم التفتُ شمالي ، وإذا بشجرة عظيمة المقدار ، مشعّبة الأغصان ، مغدقة الأثمار ، قام أصلها في عين ماء منهمر ، له دويٌّ كالرعد القاصف ، وقد اشتد بحركة أغصانها الريحُ العاصف ، وهي تنثر ^(١) الأثمار في جو ^(٢) عميق القرار لا تدركه الأبصار . وقد وكل الرب — جل وعلا — فيما سقط من ذلك الحبّ ، روحانيين ^(٣) . فكلما سقط واحدة منها تناولها وغاب عنها حيث أراد الله أن يغيب .

ثم نوديتُ من فوق ، فرفعتُ رأسي ، فإذا أنا بعرش ربي بارزاً ، وعن يمينه دار الجمال ، وعن شماله دار الجلال ، والعرش ينادي بأفصح لسان : سبحان من هو كلَّ يوم في شأن !

— ٨ —

(موقف مقام الخلافة)

أوقفني الحق على مقام الخلافة العظمى ، وقال لي : أنت نُكْتَةُ الكون وحقيقة الوجود وبرزخ الغيب والشهادة ، وروح لامِي الملك والملكوت وأَلِفَ الجبروت ، وهاء اللاهوت ؛ وأنت سرُّ نقطة قبلة الجهات الغيبية (٢٤) والعينية .

ثم قال لي : انظر عالم الاختراع ! — فرأيت كيفية الأين ، وإنشاء الدوائر الأفلاكية ، وسريان حركاتها في الأكوان المعنوية والحسية ، وكيفية ظهور الأثر بها في الأرواح الأخلاقية من أسرار المولّدات وحركات ^(٤) الثقلين .

ثم قال لي : انظر على ماذا أنت ! فرأيتُ العرش المجيد ، فكشف لي عن

(١) كانت : تباين ، وفوقها ما أثبتناه .

(٢) جوف ؟

(٣) ص : روحانيون .

(٤) فوقها : « أشباح (الثقلين) » .

حقيقته ، لأتحقق بحالي الاستواء والاحتواء . ثم كشف لي عن حقائق أسماء الأفعال ، فرأيتها تجول في مفعولاتها ، ورأيت براهينها والدلالات الشاخصة في معاني معلوماتها ، ورأيت شجرة الأمر نابتة من تحت كرسيّ عرش الألوهية .

ثم أتى لي بشيء ، وقيل لي : هذه الأمانة^(١) . ثم رأيت عليها صورة الإيمان ، وهو على صورة إنسان ، صامت خاشع عليه أثر الحياء . وقال لي : هو أول لباس النبىء آدم في جنة المشاهدة الذاتية .

ثم نظرتُ إلى جوهرة تُجَاه وجهي تشعُّ عنها أنوار أربع تنتهي إلى شكل يتركب من لهيب تلك الأنوار ، ثم يتحلل بعد حين من الدهر ، ثم يتركب ثم يتحلل ثم يتركب ؛ ولا يزال على هذه الحالة ، وكلما تحلل عاد وتركب (وظهر)^(٢) على صورة آخر غير الأول .

ثم نُصِب لي كرسي ؛ وقيل لي : اصعد إليه . فإذا هو بشمان مراق رقيتها ، ثم انثنتُ وجلسْتُ ، فتحمدتُ الله تعالى عليه بمحامد ألهمنيها ، ورأيت شخوصاً وأشكالاً^(٣) على صور شتى حافتة بي .

ثم نزلت لمحراب قائم عن يميني ، فانتصبتُ وصلّيت صلاة تامة الركوع والسجود والسلام .

ثم توجهتُ وقد قال لي : ها قد جعلتُ لك سلطاناً ميبناً ، ووزيرين^(٤) معك في المدينة : العقل ، وهو أزلِّي ملكوتي ؛ والنفس ، وهي أبدية فلكية ناسوتية . اذهب (٢٥) بطومار كلامي وعلم^(٥) معرفتي وجند محبتي وخلع دلاتي وفرس عزمي ورابة طاعتي . وتوجه في مملكتي ؛ من رآك رأيي ؛

(١) يظهر أن الزيادة من المعلق .

(٢) من زيادة المعلق : « ورأيت (صفوفاً من أشخاص) وأشكال ... » .

(٣) ص : ووزيران - ويصح هذا أيضاً .

(٤) مشكولة في الأصل .

والذي تريده إرادتي ، وأنا معك حيث كنت في وجودي . فقلتُ : سبحانه !
لا أحصى ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك .

— ٩ —

(موقف مقام المحبة)

أوقفني الحق على مقام المحبة ، وقال لي : هي رقائق أنوار قلوب العارفين بالله . ثم نظرتُ إلى ذروة عرشها ، فإذا هو قد أحاط بكل مخلوق ، وسنانه في كل مخلوق ^(١) شعاعه . ثم قال لي : انظر إلى العشق الإنساني ! فرأيتُ إلى سرٍّ قد تشغفت به الأشياء ، وقد انتهى إلى ذات لا تدرك كيفية سريانه بها ، وهي تتلون بحسب تلويثه فيها ، وهو كلَّ آن في شأنٍ معها . ثم قال لي : إلى قيام تلك القلوب وقوالبها ! فإذا القوالب منجذبة لما تهواه القلوب ، متلونة بتلوين كل محبوب . ثم قال لي : انظر كيف جعلتها الزمام ، أقود بها ككثائف الأشباح والأجسام ، وبها أُلّف بين الأجناس النوعية إلى غاياتها . ثم رأيتُ كيفية سر المكر الإلهي في صورة المحبة وكيفية استدراجه القلوب الغافلة عنه إلى المعرفة به ، وكيفية استخلاص النفس من إرادتها إلى المحق في إرادته . ثم قال لي : ولا كل قلب يدرك ذلك إلا من قيل له : « واصطنعتك لنفسي » . وقال لي : انظر إلى العلل الوجودية وأدويتها والنظر للحكم الإلهية في تناسبها ، وانظر لحكمة الوهم المصور لتلك الحقائق الفعالة عند قوله تعالى للشيء : كُنْ ، فيكون .

ثم قال لي : خلقتُ كل شيء بتوجه : « كُنْ » ، إلا الإنسان ، فإني خلقتَه بيدي ^(٢) ، وبه تم الخلق والأمر ، وجعلت قلبه فلك المحبة الذاتية ، وآليتُ أن يكون عَمَار الدنيا والآخرة والجنة والنار وبأنفاسه تقوم السموات والأرض . فقلت : سبحانه تباركت !

(١) رجمها المعلق ، وكتب بدلا منها : ذي روح .

(٢) فوقها : « ونفخت فيه من روحي » .

(موقف هوية الهواء)

أوقفني الحق على عرشه الأدنى فوق هوية الهواء ، ثم قال لي : انظر إلى كرة الأرض ! فرأيت نفسي على كرسي بين الأرض والسماء على أربعين ميلاً فوق صخرة بيت المقدس . ثم قال لي : هذه حظيرة القدس ، هذا سطح المسجد الأقصى . ثم نظرت يمينا وشمالاً فإذا الأقطار والبراري والبحار ، وما ثم هناك من جبال وسهل وأنهار ، وجزر وأبيار ، ومعمور ودُّنَّار . ثم كشف لي عن أسرار الأقطار ، فإذا كل قطر به عمود من نور متصل شعاعه إلى السموات وبه صور أشخاص صاعدة هابطة لا تعد ولا تحصى ، ولها ألوان يدركها الرائي وأشكال مختلفة .

ثم كشف لي عن أسرار التكوين الوجودي الناشئ عن ذلك النور القائم بتلك الصور البارز للأعمال في أهل الحس . ثم أشهدني سر التبديل والتغيير والمحق والإثبات والجمع والتفرقة ، وسر التحليل والتركيب ، وسر النفخ في الصور . وكشف لي عن أسرار عالم الخيال والمثال ، وتكوين الليل على النهار وتكوين النهار على الليل ، وسر إخراج الحي من الميت وإخراج الميت من الحي ، وأسرار الاتصال والانفصال في الجوهر والأعراض . ثم قال لي : أرواح الأقطاب في الأقطار . ثم قال لي : انظر إلى قطب الأقطاب ! فنظرت أمامي ، فإذا الكعبة والحرم . فقال لي : هي حمى قطب الغوث . ثم كشف لي عن أسرارهم في العالم الروحاني ، فإذا هي تتجلى بفيض أنوار وأسرار وأشباح ، وقد أحاط بها أهل الحس ، وأهل المعنى يطوف في أعلى معناها . ثم كشف لي عن مركز نقطة الفيض لمدد الحافقين ، فرأيت ينبوعاً فياض النور ظاهراً^(٢) من عين القطب الغوث . ثم قال لي : هذا أصل الأصول ، وغاية

(١) يمكن أن تكون الزيادة من الأصل ، لا من المعلق .

(٢) ص : ينبوع ... ظاهر .

كل مأمول في الحس . هذا سر تجلي الاسم الظاهر الباطن ، الأول الآخر ؛ هذا أبو الآباء العلوية والأمهات السفلية ؛ هذا السراج المنير على كل كوكب (٢٧) بشعاعه الذاتي في كل كون ؛ هذا الباب لسرود كل موجود ولدخول كل مفقود ؛ هذا العين الباصرة منه في الأشياء ، الداعي كل شيء بعوده لأصله .

ثم حققت النظر في ذلك النور ؛ فإذا هو شمس لا يمكن تمعين النظر إليه ، ولا يحقق البصر لذاته ، يَخْطَفُ الأبصارَ شعاعه . فلا زلتُ أندفع إليه وأدنو منه حتى قربته . وأردتُ الوقوع عليه من قوة ما اختطفْتُ منه بالجذب إليه . فمسكني ماسِكٌ بيده ، وثبتني . ثم سمعتُ النداء من العلا : أكرمهُ أيها الإنسان الكريم بِخِلْعِ الكشف والتكريم ! وإذا بخلعة نزلت من العلا ، مكتوب على صدرها : هذه خلعة الولاء على أسرار الملاء ، ومكتوب عليها آيات الحرس . فَأَلْبِسْتُهَا وَأَمَرْتُ بِالْقِيَامِ للصلاة ؛ ثم أونسْتُ بمخاطبات ومناجيات ^(١) . ثم أَمِرَ لي بقلم العلم ودواة الهداية ، وقال لي : قد وهبت من تمكين الدعوة لتقابل حقائق العقول في مقام الإحسان بواردات آيات الدليل والبرهان . فحمدت الله تعالى وأثنيت عليه ، ونظرت إلى وجهه الكريم ؛ فإذا هو مبتسم عليه أفضل الصلاة والتسليم ، يقول : قُلْ : لا إله إلا الله ، محمد إلا الله ، محمد رسول الله — فهي وسيلة الوصول . فقلتُ بأعلى صوت ، وعلمت أنها سر القوت .

— ١٠ —

(موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان)

أوقفني الرحمن على حكمة تسوية مدينة الإنسان ، وقال لي : مَثَلُ بِنْيَةِ جسد ابن ^(٢) آدم وتركيبه من أجزاء العالم كمثل مدينة أُسِّسَتْ وأتقنت من أشياء

(١) ص : مناجات .

(٢) ص : بن .

مختلفة ثم أحكمت بجمعها المؤلفة ، فشيدت عمارتها ، وحصن سورها ^(١) ، وخطت شوارعها ، وقسمت محالها ، ورتبت منازلها ، وملئت خزائنها ، وسكنت دورها ، وسلكت طرقها ، وأجريت أنهارها ، وفتحت أسواقها ، واشتغلت صناعاتها ، وقعدت تجارها ، ودبرها ملكها (٢٨) وخدّمه أهلها ، وأطاعها جندها . ثم قال لي : انظر حكمة ذلك وأسرار البدء فيه ! — فرأيت اختراع الطبائع أولاً ، وقال لي : هي مفردات متغيرات متعديات ، ألقوا بسلطانها ، وهي أساس هذه المدينة ^(٢) وأجزاء أركانها . ثم كشف لي عن حكمة أخلاطها وتعادي طباعها ومناسبات قواها التي جمعت من أركانها . ثم رأيت حصول تسعة جواهر منها ، مختلفة أشكالها ، قد جعلها ملاك نباتها . ورأيت حكمة التأليف لها ، وتركيب بعضها فوق بعض ، وقد جعلت متصلاً ، أقامها خدامها بمائتي وثمانية وأربعين عموداً مستويات القد ، وسمّرها ومد حبالها وشد أوصالها بسبعمائة وعشرين رباطاً ممدودات ملتفات عليها . ثم كشف لي عن تقسيم بيوتها وخزائنها ، فرأيت بها إحدى عشر (٥) خزانة علوية من جواهر مختلفة ألوانها ، قد فتحت أبوابها وأنفذ طرقاتها وخط شوارعها ، وجعل لها ثلثمائة وستين مسلكاً لسكانها ، وكشفت لي عن عين ماء فيها قد شق أنهارها بثلثمائة وستين جدولاً مختلفات الجهات في جريانها ، ورأيت اثني عشر باباً مزدوجة قد فتحت في سورها ^(٣) . ثم رأيت ثمانية صناعات متعاونين على إحكام بنائها قد أحكمت بناء هذه المدينة على أيديهم ، هم خدامها ، ورأيت قد وكل لحفظها خمسة حراس حرصاً على حفظ أركانها . ثم رأيت قد ارتفعت هذه البنية في الهواء على رأس عمودين ، ورأيت لها جناحين لحركتها إلى الجهات الست .

ثم كشف لي الحق تعالى عن سكنة هذه المدينة ، فإذا هي قبائل من الجن

(١) ص : صورها .

(٢) رجمها الملق (فيما يظهر) وكتب : البنية .

(٣) ص : صورها .

والملائكة وقد رأس عليهم ملكاً واحداً علمه أسماء من فيها كلهم وأمره بحفظها وأوصاه بحسن سياستها ، وقال له : أنبئهم بأسمائهم ، ثم أمرهم بطاعته ، فقال : اسجدوا لآدم . ثم رأيت حكمه ، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس . ثم قال لي : (٢٩) أما الأركان التي أسست بها هذه المدينة وشيدها هذا البناء (ف) هي العناصر ، وهي أمهات العالم الحسّي . وكشف لي عنها ، فإذا هي النار والهواء والماء والأرض . ثم كشف لي عن أرواحها ، فإذا هي الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة . ثم أراني أخلاطاتها من المدينة الإنسانية ، فإذا هي : الصفراء والسوداء والدم والبلغم . ثم كشف لي عن التسعة الجواهر ، فإذا هي : العظام والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والعضل والشعر . وقال لي : بها قيام المدينة وعمارها ؛ فإذا فسد الأخلاط وروح الفيض انهلمت .

ثم كشف لي عن طبقاتها العشرة : فإذا الأول الرأس ، وهو محل المعاني الحكيمة ^(١) والقوى الذاتية ؛ والثانية : الرقبة ، وهي الباب لدخول الأسرار ولخروج العلوم الغيبية ، والثالثة : الصدر ، والرابعة : البطن ، والخامسة : الجوف ، والسادسة : الحِقْوَان ، والسابعة : الوركين ، والثامنة : الفخذان ، والتاسعة : الساقان ، والعاشرة : القدمان . وقال لي : عُمَالُ بناء هذه المدينة [حِسّاً] عظامها، ورباطاتها الأعصاب . ثم كشف لي عن الإحدى عشرة (ع) خزانة ، فإذا هي : الدماغ والنخاع والرتة والقلب والكبد والطحال والمرارة والمعدة والأمعاء والكُلَيْتَانِ والأَنْثِيَانِ ^(٢) . ثم كشف لي عن الشوارع والطرق ، فإذا هي العروق الضواريب ، والأنهار هي الأوردة ، والأبواب الاثنا عشر ^(٣) هي العينان والأذنان والمنخران والفم والسرة والثديان والفرجان . ثم أراني الصناعات الثمانية في البنية ، وقال لي : هي القوى المعنوية في الروحانية ، أولها

(١) ص : الحكمة .

(٢) ص : الكليتين والاثنتين .

(٣) ص : الاثنى عشر .

اسمه الجاذبة ، ثم الماسكة ، ثم الهاضمة ، ثم الدافعة ، ثم النامية ، ثم المولدة ، ثم الغاذية ، ثم المصورة .

ثم رأيت الحرَّاس (٣٠) الخمسَ وقال لي : هي أمراء المدينة وقوادها ظاهراً . وسمي لي : الأول السمع ، ثم البصر ، ثم الشم ، ثم الذوق ، ثم اللمس . ثم كشف لي عن العمودين اللذين قامت عليهما المدينة ، وسمَّاهما لي : الرجلان . وقال لي : انظر إلى الجناحين ^(١) ؛ فرأيتهما صورة الجلالة عند انفتاحهما . وقال لي : هما اليدان ، بهما يتناول سكان المدينة من الجهات . ثم قال لي : الجهات الست هما : الفوق والتحت ، والقُدَّام والخلف ^(٢) ، واليمين والشمال .

ثم كشف لي عن حقيقة القبائل الساكنة للمدينة الإنسانية ، فإذا هي النفوس الثلاث ؛ وأراني قوَاهُنَّ وأخلاقهن وأفعالهن . ثم قال لي : النفس الأولى هي النباتية ، واسمها الشهوانية ، وعنها منشأ عالم الجن ؛ ثم الحيوانية ، واسمها الغضبية ، وعنها تنشأ الوحوش ؛ ثم الناطقة ، واسمها الإنسانية والملكية ، وعنها تنشأ المعارف الإلهية .

ثم كشف لي عن الرئيس ، فإذا هو صورة نورانية أقدم صورة في المدينة ، ثم قال لي : هو العقل ، ومقامه فيها كآدم في الدنيا من عالم الكون ، وكشف لي عن كرامته في بَرِّ الوجود ، وبحر الشهود ، وأراني رزقه من الطيِّبات من الموارد الإلهية .

وكشف لي الحق عن استفاضة من النور الأول وفيضه على أهل المدينة ، وإعطاء كل ذي حق حقه ، ورأيت له وزيرين ^(٣) فيها : الفهم والنطق . وقال لي : هما اليتيمان في المدينة ؛ وأراني كثرهما ؛ وبابه المعرفة .

(١) ص : الجناحان .

(٢) فوقها : وراء .

(٣) فوقها : الطاعة (والمعارف ...) .

(موقف العلم)

أوقفني الحق على بساط العلم ، وقال : طلب العلماء الأبرار الكلمات
الأسماوية ، ومعرفة الحقائق الكونية . ثم كشف لي عن مادتها ، فإذا هي من
نفس الرحمن . ورأيت أم الكتاب ؛ وقال لي : هي الخزانة الجامعة لذلك .
ثم رأيت من مقتضى هذا العلم معرفة مراتب العالم الكبير . ثم كشف لي عن
مخارج صور الحروف الغيبية العالية ، وتجليات الحضرة الجامعة ؛ وقال لي :
لا تنتهي كلماتها ، ولا تنتهي لمعلوماتها . ثم قال لي : في كل نفس للتجليات
إمدادات ، ولالإمدادات تجليات من العالم الغيبي والعيني (٣١) حسب القوابل
لها ، مع وحدة التجلي . ثم قال لي : العارف هو الذي رأى حقيقته معلوم
الأشياء ، والعالم هو الذي يسمع للحق . ثم قال لي : العلم الإلهي حقيقة واحدة
مجردة من الغيب والشهادة والقيد والإطلاق والحرف والصوت والصورة ،
وهي مرتبة : لا نعت ولا رسم إلا عند الظهور .

ثم أطلعني على الفناء المطلق والتصريف بالعلم والعمل به ، وأراني مرتبة
الفقر المطلق والتعريف به بغير علم وعمل ، وقال لي : وبه كمال نفوس
العارفين بالله .

ثم أراني مرتبة الجمع لهما ، فإذا المباني الرسمية والمعاني الوهمية قد رُفِعَتْ
عن الوجه وسقطت الإضافات ، وبرز الشهود الغيبي ، وأسفر صباح الحق ،
وظلعت شمس الحقائق الوجودية ، وكشفت غيوم أطوار الكثرة الكونية ،
ومُحِيَتْ المظاهر من صور العالم ونادى لسان القِدَم : « لِمَنْ الْمُلْكُ
اليوم » (١) .

ثم قال لي : ادخل دار الفردانية من الصفات . وكشف لي عن معاني

أوصاف الكمال ، وقال لي : معنى الكلام عبارة عن تجليات مظاهر القدرة والإرادة بشؤون المعارف الإلهية في دائرة الأسماء . ثم كشف لي عن معاني السمع ، فرأيت عبارة عن تجلي حقيقة الكلام ، بصُورَ مظاهر الغيب . ثم كشف لي عن معنى البصر ، فرأيت عبارة عن تعلق العلم بالعين في حالة الشهود المعقول . ثم تجلت حقيقتهم الجامعة ، فإذا هي ذاتٌ لا تُدرك بصورتها كروية الشمس في صفائها . ثم قال لي : هذا مقام جَمْع في عين التفصيل . ثم قال لي : والعالم كله قام من هذه الحضرة ، وصيغته من مظاهر كلمات حروفها المنقوشة في لوح الوجود الكوني ، المرقومة بقلم الاسم الطاهر .

ثم كشف لي عن تنزلات أنوار القرآن من العرش المجيد إلى بيت العزة إلى قلوب التالين ، تنزيلاً على ممر الأنفاس متحد النزول حال التلاوة على مستوى القلب للقارئ ، (٣٢) ثم قال لي : هذا غيث الأزل ، هذا مطر الرحمة ، هذا الماء الذي فيه حياة القلوب . ثم قال لي : الماء على لون إنائه ؛ والقلوب أواني تلك القطرات الفرقانية المتصلة بالنظرات الإلهية عند النزول .

ثم كشف لي عن مراتب أولياء العلم الإلهي والكلام المخصوص بهم ، فإذا هم درجات عنده . ورأيت درجة المتقين ، فقال لي : هؤلاء باطن الحق ، وهو صفاتهم الظاهرة ، وهم باقون ^(١) باطناً ، فهو سمعهم وبصرهم ويداهم ^(٢) ورجلهم . وفي هذه المنزلة قال لحبيبه المصطفى : « أَبْصِرْ به وَأَسْمِعْ ، ما لهم من دونه من وليّ » .

ثم كشف لي عن مقام المؤمنين ، فرأيتهم ظاهر الحق ، وهو باطنهم . وقال لي : هم أولو الألباب .

ثم كشف لي عن المحبة ، فرأيت المحبوب روحه ، وإليه رواحه . ثم قال لي : هؤلاء على هُدًى ^(٣) من ربهم وهم المفلحون .

(١) ص : باقين .

(٢) ص : يديهم .

(٣) ص : هذا . وراجع سورة « البقرة » : ٤ .

ثم كشف لي عن الصديق فرأيتُه هو الذي شهد حقَّه على كل شيء شهيد .

ثم كشف لي عن العالم ، فرأيتُه الذي هو في مَعْرِضِ العَرَضِيَّاتِ والجواهر ، يلتمس من الدليل والبرهان قالة بالنظر العقلي .

ثم كشف لي عن العارف ، فرأيتُه واقفاً على معرفة الذاتيات ، مُقْتَبِسَ الكشف السليم الروحي والإيهام الصريح القلبي .

ثم كشف لي عن مقام الروح المجرد وتعلقه في الأبدان ، وكيفية سريانه في عالم الشهادة بأطواره .

ثم كشف لي عن العوالم الوجودية في أكوانها ، فرأيتُها لا تتحرك إلا بتحريك الأعيان العلمية ، ورأيت حركة الأعيان بحركة الأسماء الإلهية .

ثم كشف لي عن حقائق الأسماء الإلهية ، فإذا هو صراط مستقيم نُصِبَ لهداية الحكيم بين عالم الحدوث والقِدَم . وإذا مكتوبٌ على باب ذلك الصراط : « ما من دابة إلا هو آخِذٌ بناصيتها ، إن ربي على صراط مستقيم » ^(١) .

- ١٢ -

(موقف السُّكْر)

أوقفني الحق على بساط السُّكْر في حَانَ الأنس بين إخوان الصفا ، على دَكَّة ^(٢) الوفا . ثم قال لي : هاك كأسَ الصَّحْوِ عِنْدِي ^(٣) ! فتناولت بيدي شيئاً ^(٤) ، فقال لي : هذا هو الوجود كله ؛ انظُرْ إليه في صورة كأس مُلِيءٍ

(١) سورة « هود » : ٥٩ .

(٢) الدكة = بناء يسطح أعلاه للمقعد (القاموس المحيط) .

(٣) نصف بيت شعر .

(٤) ص : شيء .

فيه ذوقُ كل شراب . ثم رأيت فيه شراباً^(١) فحققته ، فإذا هو مَحْضُ (٣٣) تجلى الأخلاق والصفات القديمة في الصورة الوجودية من الجسد الكلي . ثم قال لي : انظر إلى دوران هذا الكأس ! فرأيتُه دائراً^(٢) على مَرَاثِي الذات الإنسانية . ثم نظرتُ يَنْبُوعَ تلك الحمرة فيه ، فإذا هو سُكَبَ من عين جارية ، لا أين لها ولا كون ، عاصِرُها يد الأفعال في دَنَانٍ تَسَوَّتْ من حكمة الحكيم الخبير . ثم تناولتُ تلك الكؤوس من تلك الدنان وأحداً بعد واحد ، فرأيتُ لكل كأسٍ ذوقاً في صورة نشأة معنوية غير الأول عند المنازلة يصحو شارِبُها تارةً ويغيبُ أخرى . فإذا صحا رأى الكأس وصورته عينَ كونه ونشأته الجسدية . وإذا غاب توحد في معنى غربته . ثم رأيتُ بين السكر والصحو صفةَ التساوي والإعتدال . ثم قال لي : انظر إلى حقيقة شرابي عند إقترابي . أيها المنتسب ! « اسجدُ واقرب » . إن الذي أوجدَ الحَبَّ وفلقه ، « هو الذي أحسن كل شيء خلقه » . ثم قال لي : انظر إلى نشأتك ، حين خلقتك « فسوأك فعدّلك ، في أي صورة ما شاء ركبك »^(٣) . ثم ناولني كأساً^(٤) آخر ، وقال لي : هذا كأس المعادلة والمُسَوِّء . فصيرتني في نشأة أخرى حالاً^(٥) ، في سواء صورة مركبة ، مستويّاً^(٦) في أعلى الاستواء ، محتويّاً^(٧) بلا احتواءٍ أحوى .

(١) ص : شراب .

(٢) ص : دائر .

(٣) ص : كأس .

(٤) سورة « الانفطار » : ٧ - ٨ .

(٥) ص : حال .

(٦) ص : مستو .

(٧) ص : محتو .

(موقف سر قيام الحياة بالذات الوجودية)

أوقفني الحق على سر قيام الحياة بالذات الوجودية ، فنظرتُ إلى سريان وحدة الوجود ، والتثام شمل كل موجود . ثم حققتُ بعين الاعتبار ، فإذا أنا بمراتب الوصال ، ومنبع إنشاء الأرزاق للأعيان . ثم قال لي : انظر دوائر الآلاء والآثار وحقيقة أحماها . فتبصرتُ ، فإذا هي قائمة في المرتبة الإنسانية ، سائدة على كل ذات وجودية . ثم قال لي : انظر إلى دوائر الفضل الإلهي ، كيف أحاطت بقلب الإنسان الكامل . ثم لمحتُ إحاطة القلب بالعروش الأسماوية ، وأراني ما فيه من (٣٤) القوائم المعنوية الأربع ، فرأيتُ : العلم والحياة والحكم والشهود ؛ ورأيتُ دون كرسي العزة من العرش المجيد . ثم شهدتُ عمَد السموات والأرض في ذلك القلب ، وحكمة منشأ التدبير والتدبير بعقله ونفسه . ثم أطلعني على أسرار البدء والعود لدوائر الآثار وتناثر الأسماء . ثم كشف لي عن دائرة الكون السفلي ، وأراني صورة للعجز منه ، وأشهديني في قيام الاسم الصورية ، وحالة الإبتلاء والاختبار ، وأشهديني منه القوة الإرادية وسريان اللطف الخفي والنفس الرحماني من الغيب المكنون والأفق المبين .

ثم أوقفني هناك على سر السؤال والإجابة ، وأراني حالة الفقر والفناء في تلك المنزلة .

ثم كشف لي عن سر التزويل والإرسال ، وحكمة الوعد والوعيد ، وحالة الإجتباء والإصطفاء ومقام الاختبار . ثم أشهديني العمدة في ذلك بعد كشف السبُّحات . فرأيتُ هناك صورة شاب ، وجهه الشمس نوراً ، وحوله صُور كالبدر والنجوم حسناً ، وأشعة أنوارهم جاذبة لكل موجود ، وبين أيديهم موائد وأوان بفواكه مملوءة ، وأثمار معددة ، وأشخاص يأخذون من ذلك الفضل ، ويفعلون ما يؤمرون . وقد أشغطني نظري إليه ، وأدهشني حضوري

لديه . فنظر إليّ نظرَ داعٍ وشفيقٍ راعٍ . فسمعت صوتاً يقول : أرسل له الأمانة — بعدما هممت بالإقبال عليه ، وكان بيني وبينه نحو عشرة صفوف . وإذا بشيء حملاه ومدَّ به يده إليّ ، فتناولته بكلتا يديّ ، وهي آنية مملوءة من كل شيء ، فابتاعتهما لوقتي ، وتيقظت لحسيّ . فإذا أنا بالبيت الحرام طائفٌ ، وقد حييتُ بحق المقام ، وفي يدي كأس من زمزم ، مارشفته (منه) متممٌ ، وحمدت الله على ما شهدته من الخير المقدّم .

— ١٤ —

(موقف الأنانية)^(١)

أوقفني الحق على بساط الأنانية ، ثم كشف لي عن سرّ قيام النفس الرحمانى والسرّ الباعث لروح الكشف والانتباه في القلب الإنساني . ثم قال ^(٢) (٣٥) لي : انظر تخلّق اسم أنا في مرتبة « إني » بنور البرهان العلمي والبيان النظري . فنظرت لنفس واحدة متبطّنة لسائر الأنفس . ثم كشف لي عن حكمة إنقسام الرحمة وسر معيتها وسعة إحاطتها لكل شيء . ثم رأيت حكمة التراحم والتعاطف . ثم قال لي : هي جنة الذات . ثم كشف لي عن سر الإدراك لسعة تلك الرحمة وسر قبول القلوب لها . وهناك أراني سرّ الحقائق ، في السعة والمضايق ، ورأيتُ المهداة ، وكيفية قيامها في الرقائق .

ثم كشف لي عن أسرار المؤالفة والمتابعة وحال المباينة ، وأسرار الأديان المختلفة بالألقاب . ثم كشف لي عن بيت العزة ، وأراني كيفية تنزل الصحف والكتب المسطرة ، وكشف لي عن أمم الحروف العالية ، وتنزلها في قوالب الكلم المرموقة . فرأيتُ لكل حرف سبعة أبطنٍ ، ظهر بها في أشعة أنوار القلب ^(٣) على اللسان ، وقال لي : هي صور سبعة : الأولى الفهم ، ثم القبول ،

(١) في هامش كتبه واضع التعليقات .

(٢) قال : مكررة .

(٣) فوقها : « روح (القلب) » .

ثم العلم ، ثم التجلي والتزول ، — ثم النطق آخر الصور . ثم كشف لي عن مراتب طبقاتها ، وعرفها لي ، فقال لي : الأولى هي الحال ، ثم التحقيق ، ثم الحكم ، ثم البيان ، ثم الإخبار ، ثم السماع ، ثم الإيقان . ثم كشف لي عن مراكز تنزلاتها في القَتَكين ، فرأيتها في السبعة أقطاب . وانفردت في القطب الغوث بالسبع المثاني ، ورأيت دورانها في أفلاك التسعة وتسعين اسماً . وكشف لي عن قطب كل اسم ، وكيفية تهيئته في ذلك الاسم ، وأراني أسرار أنوارها ، وشممت سريان طيب نسيم هيبها ^(١) من النفس الرحماني لقيام الوجود . ثم رأيت حكمة الانتقال والإتصال وإحتكام أمر الختم (٣٦) ، وكشف لي عن حكمة سعة الساعات من علم الكتاب ، وكشف لي عن إبطان المعية الذاتية وسريانها في سبق السوابق ، ولحق اللواحق .

وكشف لي عن قيام أسرار حروف الألف ، فرأيت قيام ^(٢) إمتداد « الهمزة » بكل حقيقة خفية ، و « اللام » بكل عالم كوني جلّيّ ، و « الفاء » بمعرفة كل معروف عند تعريفه . وقال لي : هذا السرّ لا يظهر إلا عند أقول قمر البشرية ، وتجلي شمس الروحانية . ثم قال لي : وفي ظهورها قوة « شين » المشيئة ، و « ميم » الكلام ، و « سين » السلطان في حجب السبحانية ، وهي ظلُّ الغمام التي بها إنجلي لأهل القيامة ، وبالنور قيام « نون » النبوة و « واو » الولاية ، و « راء » أحكام الربوبية في البشر لمظاهر مراتب الألوهة .

ثم كشف لي عن تجلي الوجه المحيط ، وعرفني منشأ أجنحة جبريل عند الوحي ، وحققني في « قاف » قوته عند ذي العرش ، وأراني موقفه من إسرائيل عند تلقيه القول من اللوح .

ثم كشف لي عن معنى الذرّة المذابة وسريانها في كل ذرّة . ثم كشف لي عن العلم المنزل في الروح المرسل ، وأراني عيوناً ناظرة إلى ربها ، وحقق لي

(١) هيب = هبوب .

(٢) ص : قام .

سر الازدواج والإبلاج ، وهباء الأمشاج . وأشهدني تطرقه من بطن الغيوب إلى أظهر الشهادة . ثم قال لي : انظر إلى ينبوع ذلك . فرأيت نوراً ؛ فقال : هو « نون » أنا نيتي . وهناك شهدت أسرارَ الحل والعقد . وكشف لي عن سر « ياء » الأنانية ، فإذا بنقطينها قيام القوة والقدرة ، ومنهما سيلان البرين والبحرين . ثم كشف لي عن غوصان الولاية هناك ، واستخراج جوهر المعرفة منهما . وكشف لي عن مرآة بين البحرين ، فرأيت فيها وجه الروح المروّح للأرواح (٣٧) المنورّ للأبصار ، وأدركت إنتشار فوحان الجلال والحمال المعطر لكل كون بشري . وقال لي : وبه تكون القوى المنفوخة ، في الياقوخ . وقال لي : جعلت لصاحب هذه المرتبة جبريل الإلهام ، وإسرافيل الوحي ، وميكائيل الفهم ، وعزائيل الكشف ، حافّين بعرش قلبه النوري لقمع عزازيل الوهم بأبائيل العلم اللدنيّ . ثم كشف لي عن سر قوله : « لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ؟ » ، وقوله : « لله الواحد القهار » (١) .

— ١٥ —

(موقف القطبية (٢))

أوقفني الحق على بساط القطبية ، وقال لي : الإنسان الكامل قطب الشأن الإلهي ؛ وغوث الآن الزماني . أول ما أسلم له : التصريف في قطر نفسه حتى يبلغ الأشد ؛ ثم أسلم له ما وافقه من أقطار الأقاليم . ثم أسلم له الأرض ، ثم يسلم له الملك ، ثم يجمع له الملك والملكوت . وهذا هو النائب الرحماني . وقال لي : القطب يعرفه كل شيء حتى أهل الغيب وعالم المحال وأهل الأرض البيضاء ، ويعرض عليه أحوال العوالم ، وصور أولى (٣) العلم حتى يسمها بطابع الرحمة ويرّوه بالبصر . وقال لي : القطب قلبه في كين عالم الأزل ،

(١) سورة « المؤمن » : ١٦ .

(٢) من تعليقات المعلق .

(٣) ص : أولوا .

ونُغْدَعُ الأُلُوهة . وشخصه قبل كل وارد على الله في مركز الوقت على صفة بين كل عالم في برزخ بين القبضتين والدارين ، وبصره في أسرار الوجود ووجوه القلوب ، وهو نكتة لإنسان العين في الأبد والأزل ، وهو المرأة لرؤية وجه الحق ، وعنده مقرّ قاب قوسين ، وقيام لواء الحمل .

وقال لي : القطب فاروق الوقت ، وقاسم الفيض ، وإليه مَفَوَّضُ أَرِيمة الأمور . وقال لي : قلب القطب خزانة أرواح الأنبياء ، وله بكل وجه وجه . وقال لي : أرواح الأنبياء خزائن أسرار الحق . وقال لي : الكون كله صورة القطب . وأنا ذاته ، وبأنفاسه ظهور ألوان الشئون الذاتية ؛ وهو الباب الذي لا دخول ولا خروج إلا منه . وقال لي : فؤاد القطب شمعة نُصِبَتْ لفراش أرواح العالم ؛ وسِرُّه نهر بستان زهر نَحْلُ العقول ؛ ونقطة شَهِد حقائق المعارف الذي فيه شفاء أسرار المقرّبين ، وصلاح مشاهد العارفين ، وغذاء أفئدة الواصلين . وقال لي : نفس القطب صُورُ برزخ الشؤن الصفاتية ، وعقله إسرائيله ، ومن نفسه قيام عمود السموات الروحية والأرضين الجسمية ، وإرادته المأثّرة فيهما ؛ ومن اختياره هِمَمُ أهل زمانه . وقال لي : القطب الفرد الواحد في كل زمان الحقيقة المحمدية . ولكل زمان قطب منها ، وهو خطيب سر الولاء بكلمة : بلى . وهو شمس عروس « أشهدهم » ، وساقى عُشّاق أشواق : « إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ^(١) » ، بأقداح راح : « من يُطِيع الرسول فقد أطاع الله ^(٢) » ، ومُشَنَّفُ سمع الجمع بلذيد لحن : « أينما تولّوا فثمّ وجه الله ^(٣) » ، ومقيم شميم المحبين بروح نسيم : « وهو معكم » ، وحاكم معالم الوجود بسلطان : « أينما كنتم ^(٤) » ؛ وهو كوكب ليل الفلك ، وقمر سماء الملك ، ونقطة حرف كلمة سورة الكتاب المبين .

(١) سورة « آل عمران » : ٢٩ .

(٢) سورة « النساء » : ٨٢ .

(٣) سورة « البقرة » : ١٠٩ .

(٤) سورة « الحديد » : ٤ .

(موقف التصريف)

أوقفني الحق على قيام التصريف ، وقال لي : انظر كنز القوة على المجاهدة ^(١) وما فيه من الخصوصيات العالية . وكشف لي في سلوكه عن نتائج الخوف والرجاء المخصوص ^(٢) بأهل الاصطفاء . وهناك نشأت هبوب نسمات الأحوال على أهلها ، وأراني كيفية تردها على السالكين . ثم كشف لي عن سر حفظ الوقت الدائم لأهل الحضور . ثم رأيت كيفية طلوع شمس العلم في نهار القرب بعين القلب ، وكشف لي عن حالة منشأ الأستار السبحانية ، وحققي في الشهود في عين تلك الشمس . ثم أشهدت منزل القطب منها وكيفية إنتقال الأقطاب في المقامات ، وأبصرني منازلهم بعد الإنتقال من الحسن وقبل الوصول إليه .

ثم أشهدني حالة الاستغراق ومقامات أهله ، ولجج أبْحَره ، ومواجيد دُرَره الغامضة وكيفية تناولها . ثم كشف لي عن صورة المحبة وحالة انطباعها في الأرواح السليمة وتعلقها في العقول الصافية . وكشف لي عن منشأ كنزها ، وكيفية تعلقه بالذات الأحدية وإنصافه بها حين الخلق . ثم عرّفتني حالة طلب وجود العالم في حضرة العلم والعين ، وحققي بالمواهب والتصرف الأول ، وعرّفتني كيفية العزّل والتولية لأهل المناقب وحالات اكتسابها . ثم ناولني زمام الإرادة ، وأشهدني تجزئ الاختيار ، ومقاماته في المريدين ووارداته من المراد . وفتح لي قُفْل منزل الأستاذية ، وولّاني مفاتيحه الغيبية (٤٠) في دار القربة ، وأجلسني على بساط الأنس والمباشطة ، وأدار في مجلس الصحة كؤوس العشق بأيدي حُورِ الموارد في مقصورات مخادع المشاهدة . ثم قال لي

(١) فوقها : في الله .

(٢) فوقها : في مرتبة ألا (لو) لوهية .

عند الثمول : ها أنت عرش الفوقية ، وإليك شرع الاقتفاء ، وفيك التجليات الدينية .

ثم كشف لي عن مراتب العقل الإنساني ومنازل تجلي القرآن فيه ، ومشارك شمس آياته ، ومغارب قيام الجسد بأوانه ، ورأيتُ مراقي المناجاة ، ثم طمح النظرُ لقبلة الوجه في معراج تلك الصلاة ، فرأيتُ لكل قصدٍ سُلماً^(١) . ثم كشف لي عن مراتب الرسالة ومناصب الولاية ، وأراني مقعد الصدق . ثم حققي بحقائق الخلافة والنيابة ، وأمرني بالتصريف ، فرأيتُ أزمة الأحوال ومرابطها في باب العزة . وعرفني حكمة^(٢) الحجب والوسائل . وأوقفني على كنز المدد ومجلس الاختيار وصفة الاختبار . ثم سرني بغاية قصوى وذروة عليا . وقال : هذا منزل الوفا ، وخانُ الصفا ، ومنهل اللقا ، وحوض البقا . ثم أكرساني حُلّة القدم عند القدوم من طور آدم من سفر العالم ؛ وإذا بالحد في الصدر قد ارتقى مقرّ الدرّ على نمارق الوجود الذاتي وإليه ممارق الشهود ، وقد حفه بوارق السعود ، وسوابق العهود . فهناني بالاصطفاء ، وأوصاني بالاقتفاء ؛ ثم تلا : « وَإِنِّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى^(٣) » - قلتُ : حسي وكفى .

— ١٧ —

(موقف الفناء)^(٤)

أوقفني الحق على بساط الفناء^(٥) ، فنظرت إلى الخلق وقد اضمحلت أوصافها عند تجلي الحق ، ورأيت « إِلَّا هُوِيَّة^(٦) » قد عُدِمَت لما قام (٤١)

(١) ص : سلم .

(٢) اللفظ غير واضح تماماً في الأصل .

(٣) سورة « النجم » : ٤٣ .

(٤) عن الهامش .

(٥) فوقها : عندما حلت البقاء .

(٦) من : إلا هو (لا إله إلا هو) .

أمر الله وفعله . ثم رأيت اضمحلال الأعين بكل عين ، وتَجَلَّى نجم إله : « كل شيء هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ^(١) » . ثم قال لي : هذا العلم أول البقاء ، وآيته فناء كل شيء لآح من صور الكون . ثم نظرت إلى اليأس عند ترك الإرادات والاختيارات وقد مُحِيت الأسباب وذهبت أحكام الأسماء الإقتضائية . وقال لي : علامة من طلب الفناء غيبته عن شهود الضر والنفع ، وإذا لا يتحرك به ولا يجد فيه إرادة . ثم كشف لي عن الطمأنينة والسكينة ونسبتها إلى النفوس البشرية ، وفتح لي كنز الشرح للصدر وإنشائه ، ورأيت عمارة الباطن بالغني عن الظاهر . ثم كشف لي عن سر يد القدرة المقلّبة للقوالب . وكشف لسمعي عن صوت لسان الأزل حتى إلى الأبد ، وسر قوله : « لِمَنْ الْمُلْكُ » . ثم عرفني اليوم الوحيد المخصوص بالله . وقال لي : هذا اليوم يومي ، ليس فيه شركة خلقي . ثم كشف لي منزل التوحيد حتى لاح نور اليقين ^(٢) . فرأيت أوله بوارق الاستعداد في مقامات الشوق ، وآخره طوابع الإمتداد في منزل العشق ^(٣) . ثم أراني مقامات الصوَّام من منزل الصمدية ، وكيفية فطور صيامهم عند اقتباس رؤية غيوث مشاهدتهم . ثم رأيت طرق الوصول ، وقال لي : هو خطوة إلى السلك وأجزاء منه . ثم ^(٤) كشف لي غاية البقاء والفناء من البرازخ ، وأطلعني منها على برزخ الأرواح ، ورقائني منه إلى منزل « سورة الإخلاص » ، وفيه يبقى للعارف عينان ^(٥) من بين يديه ومن خلفه . ورأيت فيه أهل الطاعة كالنجوم ، وأهل المعرفة كالأقمار ^(٦) ، وأهل العشق كالشموس . ثم كشف لي عن كنز الخفاء وجواهر معارفه ، ومعارف مواقفه ،

(١) سورة « القصص » : ٨٨ .

(٢) ص : التقين .

(٣) فوقها : وما بينهما درجات السالك .

(٤) ثم : مكررة .

(٥) ص : عيتنان .

(٦) فوقها : في السماء .

وحققت هناك : « ما من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ^(١) » . ومنه ناولني كأس الدعوة (٤٢) بشراب الأناية على سماء النياية فوق نهر الولاية دائراً « في صحف مطهرة ، بأيدي كرام بررة ^(٢) » . فلما شربته تيقظت مني لِحسِّي ، وحُجِّرت في جنسي .

- ١٨ -

(موقف الغوثية)

أوقفني الحقُّ على مقام غوثية الوجود وسِرِّ الإغاثة لكل موجود عند خروجه من بحر العدم . ثم كشف لي عن المعارف الغوثية وأرواح مشاهدها في الشاهدين ، وتحققت أسرار الصمدانية عند شهود أنوارها . ثم قال لي : انظر تفرّد الولاء ومسالك أهله ومعارج شرائعه وتمسكات عرى الإيمان بأهل مبادئه . وانظر سلامَ التوكل وإعتماد المجاهدين فيها . وانظر دروع الرضا ومحارم سيوف الشوق والعزم . وأراني حضرة المقاصد وأنهار شراب العز والإحسان ، وأدخلني منزل المنازل ، وأراني طرق الوصلة والقربة إليه للمتقربين من أهل الصفوة ؛ وفتح لي حانّ الولاء ، وفيه رأيت شجرة « طوبى وحسن مآب » . وأسمعتني هناك محاسن أصوات أهل المحبة تترنم بأفصح المدائح وأوضح المحامد . ورأيتُ نَشَرَ حُلل الرضا وكؤوس الصفا ، وهي دائرة على الواردين من أهل الكشف ، وفيها شراب النور والرؤية ومخاطبة الأسرار وسماط اللقاء ومؤيد البقاء على كرسي الإرتقاء . فرأيت أعيان حقائق الوجود حافةً به . ثم رأيت تجلي الوجه الأحدي ، وإحاطة المعاني بجهاته . ورأيت شئون تجليات جماله ، وستور جلاله . ثم رأيت الهوية ومحاسن الإلهوية ^(٣) من مظاهر الألوهية في حضرة الأنس وحظيرة القدس .

(١) سورة « المجادلة » : ٨ .

(٢) راجع سورة « عبس » : ١٣ - ١٥ .

(٣) من : (لا إله إلا هو .

وكشفَ لي غيومَ الأوهام عن شمس أسرار الظهور وسر قيام الحياة في المظاهر . ثم رأيتُ عهدَ الديانة والوفاء لأهل الصدق منها .

(٤٣) ثم أتيتُ بِخَلْعَةِ الغوثية ، وقيل لي : هي لبسٌ جديدٌ في كل آن . وأفرد لي شراب العزّ بكؤوس الحب ؛ وقلّدتني بسيف السرّ ، وحمل بين يديّ علم العالم ولواء الأعلام ، وأتتني لي بحصان القوة وزمام التصريف مع جند الطاعة والإذعان ، وطومار المعارف يُتلى في مواقف المشاهد . ثم قال لي : سِرْ بِسَمِ اللَّهِ ، وادخُ إلى الله على بصيرة بإمارة أشرف الرسل . وفتح لي باب الغوثية ، فخرجتُ منه ، وعليه حاجب : لا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم ، وجيوش : إنا لله وإنا إليه راجعون ، ونشر سرّ^(١) : ما شاء الله كان . فسرّبت بالشان ؛ وأمرت ببناء الأمان ، وضربتُ طبول : « نصرٌ من الله » ، وزعق نفير : الملك لله .

— ١٩ —

(موقف الحقيقة المحمدية)^(٢) .

أوقفني الحق على مرتبة بيان الحقيقة المحمدية ، وكشف لي عن حقائق الأسماء في مسمياتها العلوية . ثم قال لي : انظر إلى كل اسم من حيث صورته ومعناه ! فرأيتُ الأسماء الإلهية قامت في الأعين الثابتة . وقال لي : هي أربابها . وقال لي رب الأرباب : الاسم الأعظم وسرّ الحقيقة المحمدية هو سرّ قلبك وقطب وجودك .

ثم كشف لي عن جملة التجليّ الأول ومظاهر التجليات ومجمع^(٣) صور المربوبات ، وقال لي : تجدها عند كمال التخلق بالعبودية الأتم . ثم قال لي :

(١) ص : شتر .

(٢) عن الهامش .

(٣) جزؤها الأول مطبوس .

وبها قيام سرّ الإمامة . وقال لي : والإمام هو القطب القائم في كل دور بخلافته العظمى ووراثته الكبرى . ثم كشف لي عن روحانية الإمامين ^(١) ، فرأيت عبد الرب ناظراً دائماً في الملكوت ، وعبد الملك ناظراً دائماً في الملك ، وهما على طرفي القطبية المحمدية . وقال لي : هما سرّ الاسمين الكريمين ^(٢) : الرحمن ، الرحيم . وقال لي : القطب هو أبنية الأسماء (٤٤) وراكزة الصفات ؛ وبه قامت أسرارُ الحروف وأبنيتها . وقال لي : أبنية الحروف سر نفسه ، وأبنية نفسه قام بكل ذي روح . وقال لي : الأرواح قامت بالقلوب ، وهي حقائق الأسماء . وقال لي : القطب هو اليد الفاعلة ، والوجود كله اليد القابلة .

ثم كشف لي عن صور العقل الأول ، فإذا هو شيء لا يُكَيَّف عند النظر ، وكمليات الوجود مندرجة تحت إشرافه . ورأيت قد قابل شيئاً ^(٣) مثله في الصورة ، وقد اشتمل على الجزئيات ، فقال لي : هي لوح القضاء ، والدارة البيضاء . وقال لي : الحقيقة المحمدية هي الرحمة التي وَسَّعَتْ كلَّ شيء ، وهي أمُّ الكتاب ، وحضرة العلم الجامع ، وإنسان العيان السامع ^(٤) . ومنها كُشِفَ لي عن أسرار النور والوجود والعلم . فقال لي : كل ذلك مظاهرها وكلمتها الجامعة وصحيفتها الكاملة . وأراني خطأ فاصلاً ^(٥) بين كل حقيقة منهن ، لتمييز المطلق من المقيّد في الغيب والشهادة . ثم كشف لي منها عن نار العشق الأزلي والاتحاد العيني ؛ وأراني تعلقه في الهمم الإنسانية — وقال لي : هو إنشاء الإرادة ، وبه توجه الحب ؛ وقال لي : هو أصل كل موجود وعدته . ثم كشف لي عن ينبوع ذلك ، فإذا هي المركز والنقطة التي في فؤاد القطب المحمدي .

(١) ص : الإمامان .

(٢) ص : الاسمان الكريمان .

(٣) ص : شيء .

(٤) فوقها : الناطق .

(٥) ص : خط فاصل .

ثم كشف لي - عن جانب الوادي المقدّس من أيمن الشجرة - نارَ الكليم . وقال لي : هي شعلة نار الكليم من سيناء ياسين . وكشف لي عن سرّ ابتلاعها كل مُنَحَرِّقٍ وكيفية إبطاله وغاية حدّه فيها . ومنها كشف لي عن سر نار الطبيعة الموقودة في النفس ، وأراني كيفية اطلاعها على الأفئدة وأسرار تكوينها في الطبع وتكوين الطبع بها ، وكشف لي عن سر عرش الحقيقة المحمدية ، وقال لي : هو القلب الذي هو بيت عزتي ومخزن سري ومنبع نوري ومظهر سعة علمي وسرير سلطة اسمي . وقال لي : قاله الهيكل الذي بنيته بيدي ، وهو مجمع البحرين ، وقاب قوسين . وكشف لي فيه عن خزائن الرحمة وتزَلّ الآيات ، وكيفية حلولها من غير ممازجة ، وسريانها في الأسماع والأبصار بسرّ التجريد في قوالبها . ورأيت حكم سريانها في مرآة الخيال (٤٥) وقيامها في مظاهر النبوة . ثم كشف لي عن إحاطة الولاية بالرسالة والنبوة ، وسر بقائها وعموم شمولها للخلق والحق . وأراني كيفية اطلاعها في صورة القيد ، وتحققت خصوص مراتب قربها وجمعيتها في مظهر الإسلام والإحسان . فقال لي : اختصت النبوة بالإيمان ، كما اختصت الولاية بالإحسان ^(١) . وقال لي : الولاية مرآة الولي لرؤية مرايا وجوه الموجودات . وبها رَفَعُ حُجُبِ الظلمات ، وتمييزُ كلِّ ماهية وهيولاها ، وهي على حسب استعداد كل طالب . ورأيت وجوه السعي منها . وقال : في الولاية مجموع صور الأعيان الثابتة تحت تسخيرها . وقال لي : وبها يكون التجلي الذاتي والقصد الأول الأقدس .

- ٢١ -

(موقف الانسلاخ) ^(٢)

أوقفني الحقُّ على مقام الانسلاخ ، وكشف لي عن البرازخ الخيالية والمثالية

(١) فوقها من الملق : النبوة (بمقام أهل) الإيمان ، كما اختصت الولاية (بمقام أهل) الإحسان .

(٢) عن الهامش .

والعقلية وسر حدودها ومضايقتها ^(١) . وقال لي : الوليُّ ينسلخ من كل عالم إلى أعلاه حتى إلى الحقيقة المحمدية ، ومنها ينتزل في كل عالم حتى إلى صورته وحسِّه ^(٢) . وقال لي : الإنسلاخ قوة تظهره وتخرجه من الخلق إلى الحق ، ومن الدنيا إلى الأخرى ، ومن كل عالم إلى آخر بالعلم تارة والعين أخرى . وقال لي : من زهد في شيء من الكون ما صحت معرفته فيه . وقال لي : معنى الفناء في « كل ^(٣) شيء هالك » ، والبقاء في « إلا وجهه » . ثم كشف لي عن أسرار الصلة والقربة والرقائق الرابطة فيها ؛ وأراني أشعة شمس الحقيقة المحمدية في الكل . وقال لي : أول ما أبرزت الحقيقة المحمدية نوراً ، وجعلت مظهره في الخلق رحمة ^(٤) ، وبه ختمت الأسرار .

ثم كشف لي عن مظهر الجسم ، وقال : به يكون قيام العلم والهداية ، وبه وكلت العناية وارتباط الولاية . ورأيت مكتوباً ^(٥) عليه : « كتاب مسطور ، في رق منشور ، تنزيل من رب العالمين ، ولا يمسه إلا المطهرون » . وقال لي : وبه القسم في « هذا البلد ، ووالد وما ولد » . وكشف لي عن شخص المسيح ، وقال : هو الروح القدس . وقال : هو عن يمين الختم ، والخضر عن يساره ، وإلياس في مقدمته . وقال لي : هو سر اليتيمين في المدينة ^(٦) ، وبه أسرار القربة تجتمع ، وله صحت الوراثة . وقال لي : هو المرأة لانعكاس أشعة شمس الرسالة والولاية ^(٧) ، وجعلت مظهره بالحكم الجلي ، وبه ختم الأمر العليّ . فطلبت منه زمن الظهور ، فأشار بالقرب المنظور في الحال

(١) فوقها : وكيفية خروج اللطيفة الإنسانية من كل صورة إلى أخرى ، أو من كل عالم إلى آخر ؛ وحققني بالقوة الفعالة من حيثئذ ومنشأها الأصلي .

(٢) فوقها : ويخرج منه متى شاء بروحانيته .

(٣) فوقها : أنه (كل ...) .

(٤) فوقها : وسروراً .

(٥) ص : مكتوب .

(٦) راجع سورة الكهف : ٨٢ .

(٧) فوقها : وكل ولي إذا صفت مرآته (وجعلت ...) .

المشهور . فأقيمت الصلاة . فتقدم في المحراب علاه ، وافتتح بفاتحة الكتاب مع جهر الخطاب ، وقرأ : « إنه لعلم للساعة ^(١) » ؛ ثم ركع وسجد بالجماعة . ثم كرر القيام حتى إلى السلام .

— ٢١ —

(موقف مفاتيح الغيوب ^(٢))

أوقفني الحق على أسر مفاتيح الغيوب العندية ، فرأيت آثار الأسباب تجري بحركاتها . ثم قال لي : انظر إليها ! فكل مُطلَق منها له وجه إلى القيد المسبب ، كما أن كل مقيّد له وجه إلى الإطلاق المجرد . ثم نظرت بالاعتبار للشيء الواحد هناك ، فإذا هو من وجه مطلق ومن وجه مقيّد . ثم قال لي : ما كان للخلق ^(٣) فهو مقيّد ، وما كان لوجهي فمطلق حتى عن الإطلاق . ثم قال لي : كل مدرك فمقيّد ، إلا ما كان في مقام الأحدية .

ثم كشف لي عن مقام ^(٤) الأحدية ، وقال لي : هذا جَمْع الجمع في مقام : « أَوْ أَدْنَى » ، ويومه الطامة الكبرى .

ثم كشف لي عن مجلى حقيقة الحقائق في مقام الواحدية ، وقال لي : هي غاية الغايات للمساكين ، ونهاية النهاية للواصلين من مقام « قاب قوسين » ، وبها جمع الفرق في مجمع البحرين .

ثم كشف لي عن مَجلى عالم الجبروت ، فرأيت الأرواح القدسية سابحة في أنهار الصفات .

(١) سورة « الزخرف » : ٦١ .

(٢) عن الهامش ؛ وجوارها بالقلم الأحمر : مكنوز أسرار القلوب .

(٣) فوقها : نسبه .

(٤) فوقها : مجلى .

ثم كشف لي عن مجلى عالم الملكوت ، فرأيت أسرار : « المدبّرات
أمرأ^(١) » قامت برتبة الربوبية .

ثم كشف لي (٤٧) عن مجلى عالم الملك ، فرأيت صور مواليد عالم الحس
وغرائب صور المثال والخيال . ثم قال لي : وعنهما كثرة أنواع الأجناس تنمو
كل آن بلبس جديد .

ثم كشف لي عن مجالى عالم البرازخ التي بين الوجوب والإمكان والوجود
والعدم . ثم قال لي : ومن ذلك منشأ عوالم الجمال المطلق وطيف الخيال يتجلى
من الهوية المطلقة إلى صُفّة^(٢) الأهواء والأضواء المعنوية .

ثم كشف لي عن الحروف العالية والسطور الأزلية وأراني مظاهر منازلها
وأبراج كلماتها وانتقال شمس المعنى في سماء مسطورها ، وهناك محو
الموهومات لصحو المعلومات . وعن هذه المرتبة تقوم أحكام العبودية
واكتساب الأخلاق الربانية والأوصاف المحمدية . ثم رُفِعَ ضباب العادات
وقشعت غيوم المقاطعات ، فظهرت النفس ، ورفعت عن خصال الرسوم
والأخذ من الرقوم ، وأشرقت بقوة أسرار الاتحاد ، وتوحّدت بالأخلاق
المعنوية من سر الوحدة وإزالة ليل الكثرة .

ثم أعطاني هناك مفتاحاً خاصاً ، من سر الاندراج للأشياء عند رؤية العين ،
ففتحت به مغالق الأبواب مع الترقى في غيب الغيب والتدلي لعين الأين ،
وشهدت كل شجرة كونية مندرجة في ذرة نواتها المشهودة . وهناك أشهدني
مراتب الملائكة المهيمين^(٣) وطبقات قرباتهم وأطوار ما ينتهون إليه من التجلي
في عالم الألوهية . وهناك لحقي أسرار الدّهش ومقامات الحيرة لما كشف لي
عن طبقات إيمانهم . وأراني طبقات إيمان أهل الحس وطلبهم معرفة الرب من

(١) سورة « النازعات » : ٥ .

(٢) مشكولة في الأصل .

(٣) ص : المهيمون ؛ أو : المهيمين ؟

عالم الإنس . وحقت توحّد إيمان ذوي العقول في غيب وَحْدَة أُحدية الحق الصّرف .

— ٢٢ —

[٤٨] (*) (موقف سفر السالكين) (١)

أوقفني الحق على نهاية سفر السالكين ، وقال لي : هذا مقام الولاية ، وهو انتهاء سفر السالكين إليّ . وأول السلوك الخلاص من القيود ، وهو إزالة

(*) ورد في هامش هذه الصفحة ما يلي بخط مخالف :

« موقف العالم (وفوقها بقلم أحمر : النقطة) .

أوقفني الحق على قيام صورة العالم بالاسم الباطن الظاهر ، فرأيت العالم قيامه كله بهذين الاسمين ، وهو موجود ما بين المحيط والنقطة على حسب مراتبه وصفر أفلأكه وكبرها . ورأيت الأقرب إلى المحيط أوسع من الذي في جوفه . فيومه أكبر ما في الزمان ، ومكانه أوسع ما في المكان ، ولسانه أفصح ما في الأشخاص — لأنه إلى التحقيق بالقوة والصفاء أقرب . ولما انحط عن العناصر نزل عن هذه الدرجة حتى إلى كوة الأرض . ورأيت كل جزء في كل محيط يقابل ما فوقه وما تحته بذاته بلا زيادة ، وإن اتسع الواحد وضاق الآخر . والكل ينظر إلى النقطة بذواتهم ؛ والنقطة مع صفرها تنظر إلى كل جزء من المحيط بها بذاتها . ورأيت أنه كلما علا الإنسان عن مركز الطبيعة خرج إلى الصفاء الشفاف ، وأدرك أنوار العلوم وأطوار التجليات . وكلما هبط إلى طبيعته حجب عن الصفاء لزيادة الكثافة الراكدة في أرض الكون الحاجة عن شهود التجلي النازل في الصفاء إلى المحيط ، ومن المحيط إلى النقطة . فقال لي : هذا علم البدء والإعادة . وقال لي : ولهذا الكدر الذي في عالم الطبع منعت أرباب القلوب من تناول شهوات النفوس والشبهات الشرعية ، واستعملوا الورع فيما يرونه ويسمعونه ويأكلونه ويشربونه (ص : يروه ويسمعونه ويشربونه ويلبسونه) ؛ وإن كانت حلالا . وقال لي : وإنما لم يمنع من نيل الشهوات في الآخرة ، وهي أعظم من شهوات الدنيا ، لأنها لا تمنع من رؤية التجلي الإلهي . وقل لي : التجلي الإلهي في الآخرة يكون على الإبصار الإنساني ، والشهوات لا تمنع الإبصار . وقال لي : التجلي هنا في الدنيا إنما هو على البصائر والبواطن دون الظواهر ، وهي محل الشهوات : وقال لي : لا يجتمع التجلي والشهوة في قلب واحد . وقال لي : لأرباب الشهوات تجليات مخصوصة لما تشتهي أنفسهم وتلد أعينهم » .

(١) عن الملق ، وبمدها بالقلم الأحمر لملق آخر : « ونهاية مقام الواصلين » .

أزل العين الظاهر . وقال لي : السلوك عبارة عن الدخول في المقامات الشهودية ،
 والمنازل الوجودية ، والحضور في المراتب الغيبية ، والدرجات الكشفية ، ولو
 بصورة العلم . وقال لي : تمتحى ^(١) صورة العلم عند العين ؛ والشوق أوله
 والعشق آخره . وقال لي : الأسماء صور معقولة في حضرة العلم الذاتي . وقال
 لي : العلم هيئة معنوية كلية قابلة للفيض الذاتي الأقدس . وقال لي : الأقدس
 هو البريء من شوائب نقائص كثرة الإمكان . وقال لي : كلُّ تجلٍّ أول
 ظاهرٌ بمفتاح الغيب من حضرة القدس . ثم نظرتُ حضرة الأعيان ، فإذا
 الاسم الباطن في الوجود الذهني قائم بصورة العلم ، والاسم الظاهر في حضرة
 العلم والعين محيط . وقال لي : كل عين ثابتة في العين ، محيطة بماهيات الجوهر
 والعرض ، وإليها نسبة الجمع والفرق .

ثم كشف لي عن قيام حقائق الأعيان الثابتة ، فرأيتها قائمة في المواجيد
 كقيام الروح في البدن . ثم كشف لي عن سر البرزخ القائم بين الجوهر اللطيف
 الروحاني ، والكثيف الجسماني ، فرأيته معنى ثالثاً ، وبرزخاً جامعاً ، وعالمًا
 ثابتاً في الوجود ، وعند الشهود يكون وجوده . ومنه كشف لي عن الظلال
 الساجدة في السموات والأرض ؛ وكشف لي عن سر قوله تعالى : « ما ترى في
 خلقِ الرحمن من تفاوت ^(٢) » .

ثم كشف لي عن برزخية الإنسان الكامل ، وقال لي : هو الوجه لكل
 وجهة ، وهو ^(٣) مولاها ، وهو الجامع لأحكام الجوب والإمكان . وهو مجمع
 البحرين : أي الظهور والبطون . وقال لي : هو صاحب درجة الاعتدال
 ومنصب النقطة والعله ، وهو سر الاسم الأول من حيث المعنى ، والآخر من
 حيث الصورة . وقال لي : (٤٩) الإنسان طابع علامة الأسماء ؛ وهو الختم

(١) امتحى = امحى .

(٢) سورة « الملك » : ٣ .

(٣) هذه الواو مكشوفة ، ونرجع أن يكون الكشط من الملق .

المذكور بسرّ الإمداد والاستمداد ، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة .

ثم كشف لي عن تاموره الأزلي ، (فـ) قرأت قوله تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ^(١) » ، لمعنى قوله : « إن الله خلق آدم على صورته » .

ثم غيبتُ في حضرة جبروتية ، فكشف لي عن الأشياء في النور الحقيقي ، ورأيتها هناك بعين العلم ، لا الصورة . ثم قال لي : هي قوى رقائق الاسم الظاهر ومعاني مظاهره التي هي أطوار النور . ثم قال لي : النور مُنَزَّه عن الكون واللون وإضافة العالم .

ثم رأيتُ النور الوجودي منه ناشئاً ^(٢) . وقال لي : النور الوجودي أصل فرع كوني . ورأيتُ الكونَ كله هناك نوراً وظلمة . وكشفت لي عن نورٍ برزخي بينهما متنوع البدع في الأجناس ، وبه تميّزت مراتب الظهور والبطون ، والنور والظلمة . وقال لي : فوقه غاية انتهاء السالك . وقال لي : لا يوجد هذا إلا عند تجلي غيب الوجود في هوية السالك ، وذلك كمال بروزه فيه بالحلوة ، فأولّه منازل الأعيان الثابتة ، ثم الأرواح اللاهوتية ، ثم عالم الجبروت ، ثم الملكوت ، ثم الأثير ، ثم الحس والمواليد ، ثم الطبائع والعناصر المعنوية كالخيال والمثال ، ثم إلى النفوس والعقول ، وبه يتم النزول من ذات الوجود ، ثم يبتدىء بالعروج إليه من حيث الأحديّة في مرتبة الفناء عن العالم .

وهناك رأيتني كوناً جامعاً ، فأقمتُ ولا زمان .

ثم كشف لي عن الذات من حيث الربوبية ، فإذا هي الطالبة في صور

(١) سورة « الحجر » : ٢٩ .

(٢) ص : ناشي .

المطالب مستورة في صورة العالم . ثم كشف لي عنها في مرتبة الواحدية ، فرأيت أسرار الأفعال (٥٠) قامت بآثار التجلي من مدبرّات كواكب الصفات في ملكوتها . ثم كشف لي عن انعكاس شعاع شمس تجلياتها في الكليات والجزئيات ، وأراني أسرار إشراقها وغروبها في الأشياء .

ثم كشف لي عن صورة القلب من حضرة الإنسان . فلما أحضرني به رُفِعَتْ حُجُبُ الأكوان وبرز الوجه الواحد ، فشهدته ؛ ثم رُفِعَتْ الرؤية وتوحد المعنى بعد رفع الأضداد الذاتية والأوصاف المتعددة . ثم غُيِّبَتْ الأسماء ومسمياتها في صورة القلب ، وكشف لي عن سر الاندراج وقال لي : انظر اندراج الأشياء في القلب الحقيقي كاندراج الجسم في الروح . ثم هناك سلّم إليّ قلم وطرس وسبحة جوهر الهباء ، ومداد الهيولى فوق كرسي العناية . ثم قال لي : هذا انتهاء السالكين ، ونهاية سفر الطالب . وهنا يكون إسفار معناه .

ثم كشف لي عن أسرار تنزّل الروح الأمين على القلب المكين ومرقوم : « يا أيتها النفس المطمئنة ! ارجعي إلى ربك راضيةً مَرْضِيَّةً ^(١) » . ثم قال لي : « وكل شيءٍ أحصيناه في إمامٍ مبين ^(٢) » .

— ٢٣ —

(موقف معارف مناهج العارفين) ^(٣)

أوقفني الحق على بساط مناهج المريدين ، ثم قال لي : العارف من جعلت قلبه لوحاً منقوشاً بأسرار الموجودات ، وأمددته بنور حق اليقين . وقال لي : اليقين نور يُدْرِك به حقائق تلك السطور على اختلاف أطوارها من أسرار

(١) سورة « الفجر » : ٢٧ - ٢٨ .

(٢) سورة « يس » : ١١ .

(٣) عن الهامش ؛ وبمعناها : « ولطائف مباهج المشاهدين » .

الأفعال . وقال لي : الإدراك للمعاني سر خفي من أنوار القلب القابل للوسع الإلهي ؛ فلا تقع حركة ظاهرة ولا باطنة في الملك والملكوت إلا ويكشفها بصيرته الثابتة بإيمانه وعين عيانه ، فيشهدا كشفاً وعلماً . وقال لي : العارف كونه في الملك كالشمس في الملكوت : لا يطاق النظر إليه . وقال لي : العارف هو الذي يُكْمِل الأعمال بالعلم ، والأحوال بالسِر ، والأفعال بالأدب . وقال لي : العارف تارة يكون حاضراً بلطائف العلم ، وتارة غائباً ^(١) بشواهد الحقيقة (٥١) ؛ وبهذا هو الغريب بانقطاع النسب والإضافات بينه وبين مولاه . وقال لي : غربة العارف محو الرسم وسقوط الأين ، وهو الذي يكشف له عن بواطن الأمور ، فيدركها جملةً بالكشف وتفصيلاً بالفراصة ، فيخاطب الأرواح من حيث الوضع ، والأشباح من حيث التركيب برموز الإشارات والعبارة الشرعية والعرفية . وقال لي : جمع العارف سقوط تفرقه ومحو إشارته ، ووصوله استغراق أوصافه وتلاشي نعوته ؛ وغيرة العارف أن لا يعرف ولا يعرف ، فإنه من عرف أحداً لم يعرف الأحد . وقال لي : من خرج بالمعرفة إلى الخلق قبل وجود حقيقته فهو مفتون ، ومن بقي عليه من نفسه بقية لم يصل إلى الحرية . وقال لي : المقرب مسرور بقربه ، والمحِب مستعذب بحبه . وقال لي : الإخلاص هو أن يغيب عن السالك جميع الخلق في شهود حقه . وقال لي : مَنْ نَظَرَ المَكُونَاتَ نَظَرَ إرادة وشهوة حُجِبَ عن المَكُون . وقال لي : ما بان عني أحد من حيث العلم والقدرة ، ولم يصل إليّ أحد من حيث الذات والصفة . وقال لي : الإخلاص ما خفي عن النفس درابته ، وعن الملك كتابته ، وعن الشيطان غوايته ، وعن الهوى إمالته . وقال لي : العارفون ^(٢) عيشهم طيب في الدنيا : أبدانهم منعمة بالتمتع بالآثر ، وأرواحهم متمتعة بالنظر . وقال لي : العلم غنم ، والصمت نجاة ، واليأس راحة ، والقناعة غنى ، والزهو عافية . وقال لي : نسيان الحق

(١) ص : غائب .

(٢) ص : العارفين .

« خيانة » ، والاشتغال عنه دناءة ، والحضور معه جنة ، والبعد عنه نار ،
والقرب منه لذة ، والحجاب حسرة ، والأنس حياة ، والإيجاش موت ،
والحمول نعمة ، « ولكلُّ وجهةٌ هو مُوَلِّيها ، فاستبقوا الخيراتِ ؛ أينما
تكونوا يأتِ بكم الله جميعاً ^(١) » .

— ٢٤ —

(موقف الأسماء) ^(٢)

أوقفني الحق على بساط الأسماء . وأولُ ما كشف لي عن مرتبة الأحدية ،
فرأيتهما وقد استغرقت جميع مراتب الأسماء والصفات والخلق والأمر .
فصُعِقْتُ ما شاء الله ؛ ثم أفقت فأثنتُ على الله ، فقال لي : هذا مقام جَمْعِ
الْجَمْعِ ، ومنه حقيقة الحقائق . وليس هنا مِنْ حال القرب والبعد والوصل
والفصل .

ثم كشف لي عن مرتبة الواحدية . فبرزتُ لي مظاهر الأسماء مستمرة
الأعيان طالبة الحكم في حضرة الربوبية . وقال لي : في هذه الحضرة يكون
التزول إلى سماء الدنيا في ليل الغيب . وبستر الربوبية تعينت مراتب الأسماء
والأفعال .

ثم كشف لي عن مرتبة الهوية ، فرأيتهما تعينت بالاسم الباطن . ثم قال :
هو ربُّ الأعيان الوجودية ، وبه مَدَدُها .

ثم كشف لي عن أصول الوجود ، فرأيتُ الاسم : « الرحمن » على عرشه ،
قام على كل نفس . ونظرت إلى العرش فأنجلي لي نور الأرواح عنه كالقناديل .
وهناك رأيتُ القلم الأعلى ولوح القضاء وأمَّ الكتاب على دُرَّة من ذلك العرش .
وقال لي : هنا مرتبة الجمع والتفصيل .

(١) سورة « البقرة » : ١٤٣ .

(٢) من المعلق ؛ وبمده بالقلم الأحمر : « وما فيه من المقام للأسماء » .

ثم كشف لي عن مرتبة الاسم : « الرحيم » ، عند كرسي الإرادة . وعنده رأيتُ اللوح المحفوظ ، لوح الإرادة ، ومنه أشعة أسطر علم الحق تلمع من حروفه العالية . وقال لي : منه تعيّن مرتبة الجلال والجمال وتنزل الكتاب المبين .

ثم كشف لي عن مرتبة المحو والإثبات ، فلاح لي مظاهرُ النفوس المنطبعة واستعدادات أجسامها ، وخزائن أرزاقها ، ومراتب السعادة والشقاوة لها . وهناك رأيتُ الهيولى القابلة ، وعرفني حكمة النشأتين ، والتدبير في ذلك .

ثم كشف لي عن مرتبة الاسم : « العليم » و « المصور » ، فرأيتُ الأنفاس الروحية والأنفس الناطقة (بارزة النفخ من حضرتها) ^(١) وأراني حكمة (٥٣) النفس من روح القدس وسر الأصوات الماثرة والأرواح المجردة والعقول الكلية (ناشئة كلها من حضرتيهما) ^(٢) .

ثم كشف لي عن الخيال الصوري ، وأراني كيفية قيد الأرواح به وبعثها منه . (وقال لي : كل ذلك من حضرة الاسم العليم والمصور ^(٢)) .

ثم كشف لي عن مرتبة الاسم : « الظاهر » ، فرأيتُ عالم الشهادة ودوائر الظهور في الأجناس والأنواع : أعراضها وجواهرها . وقال لي : كل جوهر ذات في نفسه ، وكل عرض صفات فهو من حضرة الاسم الظاهر وإليه معاده . ثم نظرتُ إلى مرتبة الإنسان من الاسم الظاهر وكون مراتب الأسماء والصفات في وجوده ؛ وكشف لي عن تجلي حكم الألوهة والربوبية بقيام عينه . وقال لي : كونه الجامع [و] هو النسخة المنتخبة من الكون .

ثم تجلّت لي الآية : « فارْجِعْ الْبَصَرَ هل تَرى من فُطُور ؟ » ثم « ارْجِعْ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ » ^(٣) .

(١) يجوز أن تكون زيادة من المعلق ، أو تكون من الأصل وأضيفت بالهامش .

(٢) الأرجح أن تكون هذه الزيادة من المعلق .

(٣) سورة « الملك » : ٣ - ٤ .

ثم أتى لي بدابة فركبتها وأعطيت زمامها ، ولها أجنحة كثيرة الحركة .
فسفرت لحسني بين أبناء جنسي .

ثم خلق باب سماء الأسماء ، وقيل لي : سِرْ باسم الله ، « فأينما تولَّوا
فَثمَّ وجهُ الله ^(١) » ، ونادى مناد : « وما النصرُ إلا من عند الله ^(٢) » .
ولما انقلبتُ لأهلي ، وشعرتُ بخزوي ، صرتُ بنور الله سميعاً بصيراً ، وأنبأتُ
لمن كان مطيعاً ، وناديت بلسان الأسماء : يا أهل الأرض والسماء : « أينما
تكونوا يأتِ بكم الله جميعاً ^(٣) » .

- ٢٥ -

(موقف إيجاد الروح) ^(٤)

أوقفني الحق على مقام إيجاد الروح فرأيتُه مباشرةً أمره بنعت الفيض
الأول على عرش الألوهية . ثم كشف لي عن صنعها ، فرأيتُه عند تجليه بذاته
لذاته لرؤية مظهر صفاته في كون جامع . ثم قال لي : هي تطف تولد الجمال
والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال . ثم قال لي : كان وجودها من
حضرة العلم والإرادة في منزل للقضاء والحكم بمظهر القدرة .

ثم كشف لي عن الروح ، فرأيتها في صورة معناها بالبصيرة مجمع محاسن
الأوصاف الذاتية (٥٤) وهي قائمة بسناء التقديس من شعاع شمس المحبة
والمعرفة . ثم كشف لي عن مادتها ، فإذا هي مجمع نعوت الأسماء الذاتية
والصفاتية عند ظهورها من الغيب المطلق ، فصورة العقل البسيط عند خروجها
من الكاف والنون . ثم قال لي : والعقل اسم أول مظاهرها . ثم قال لي :

(١) سورة « البقرة » : ١٠٩ .

(٢) سورة « آل عمران » : ١٢٢ .

(٣) سورة « البقرة » : ١٤٣ .

(٤) عن المعلق ، وبعدها خط أحمر : « وما فيه من أسرار الفتوح » .

الكاف ^(١) هي الإرادة ، والنون هي القدرة . ومنها بروز كل كون وجودي .

ثم كشف لي عن صورة الروح هناك ، فرأيته مزينة بزينة (الأنوار مُجَمَّلَة) ^(٢) بلباس حُلَّة القِدَم ، طائرة في الجسم بأجنحة الديمومية . ثم قال لي : انظر إلى صورتها ! إنما هي مجموع الأسماء والصفات بنيت بأيدي الأفعال الذاتية . ثم قال لي : وبهذا خرجت عن الحد والكمية وقيد كيفية الكون .

ثم كشف لي عن قوة سريانها في العوالم الجبروتية والملكوئية والناسوتية . وقال لي : إنما هي بقدرة ممت الجلالة وسر (معاني) ^(٣) الرحمن الرحيم . ثم كشف لي عن قيامها بالأمر الإلهي . وقال لي : إنما قوة فعلها به ، وبه استقرت من الأزل ^(٤) . ثم أراني تنقلها في الأبراج والمنازل والأفلاك الكورية والأدوار الزمانية . وعرفني انتقالها من كل صورة كونية ناسوتية إلى أخرى بصفة غير الصفة الأولى مع توحّد العين ، حتّى إلى الإنسان : فكانت كمصباح في مشكاة تَمَّ إشراقه . ثم قال لي : وكما تجليها بالاسم الرب النور ، ومن هذه المرتبة عرّفت بآرثها ، ولتايبده إيتاها بالقربة الكاملة إليه هنّاها : ثم عرفت نفسها بمجموع صفات العبودية . وقال لي : صفات العبودية هي مرتبة الخضوع للخالق تعالى . وقال لي : لما خرّجت الروح من الغيب كانت لابسّة أنوار التوحيد ، وناظرة بعين المعرفة التامة لآرثها ، ولا زالت مشاهدة في كل عالم حتّى في عالم الشهادة . وقال لي : عالم الشهادة جُعِل محل جلوة الروح بأصناف الصور المعنوية والحسية بنفسها على نفسها مزينة بالآداب الألوهية ^(٥) . وخرجها لقيام العبودية ، وإسكانها القلوب القابلة الإنسانية إنما هو لمشاهدة

(١) ص : الكافي ، وهو تحريف ظاهر . - ويقصد الكاف والنون في : « كن » .

(٢) يظهر أنه زيادة من الملق .

(٣) يجوز أن تكون من زيادات الملق .

(٤) فوقها : « في عين (الأزل) » .

(٥) ص : الألوهية .

التجلي ، والمعرفة للمتجلي بالنور الأزلي . ثم قال لي : وبالنور الأزلي طبعَتْ وبذلك^(١) الأنوار تجسَّبتْ لأهل الإيمان ، وكانت السفير بالنفحات الربانية والقربات الأنسية^(٢) في كل نفس . وقال لي : الروح هي المرآة لانطباع الوجه من الجهتين ، وبها يرى الوجه على حسب منزله ومقامه ومعناه الباعث له .

ثم كشف لي عن سر سكون « نون » الإنسان الأول (٥٥) ، ثم قال لي : وبهذا السكون كان ظهوره بمقائيق الأكوان وقوابل العوالم من العلم إلى العين بالمعنى والصورة . ثم قال لي : الروح الإنساني هو الاسم الأعظم على سائر المظاهر الأسماوية ؛ و « ياسينه » كان سَفَرُ إسرَافيل وجبريل بالأمر الإلهي^(٣) ، ولسلطانه سخر الله ما في السموات والأرض جميعاً منه ، وعليه مدار الدنيا والأخرى والجنة والنار واللوح والقلم ووجود كل شيء .

- ٢٦ -

(موقف الفقر المطلق)^(٤)

أوقفني الحق على أسرار الفقر ، وقال لي : الفقر سرٌّ لاحقٌ لكل موجود ومعدوم في الخلق ، وعند شهود الكون يكون وجوده .

ثم كشف لي عن عزة القدم الأعلى وذلة العدم الوجودي . ثم أراني العشق الإنساني منزلةً بينهما ، وقال لي : وبه كان ظهور العدم وعدم الوجود ، وهو عرش الإمكان .

ثم كشف لي عن سر التوحيد ونسبته إلى الله تعالى ، وسر المعرفة ونسبتها إلى الإنسان ؛ وأراني المحبةَ علاقةً بيننا وبينه ، وفيها رأيتُ تعيين المراتب بأجمعها .

(١) ص : بذلك .

(٢) مضمومة الهزة في الأصل .

(٣) ص : إلهي .

(٤) عن الملق ، وبعده بالخط الأحمر : « وما به هي السر المحقق » .

ثم كشف لي عن الفناء المطلق الذاتي ونسبته إلى مراتب الأحذية خاصة . ثم رأيت حضرة الفقر محيطة بطرفيه . ولما كشف لي عن الفقر رأيت احتياجاً ذاتياً ^(١) بلا تعيّن ، ورأيت فيه مراتب : مراتب ^(٢) جلالية وجمالية . ولما كشف لي عن الفقر الإنساني رأيت صراطاً مستقيماً ^(٣) بينه وبين رب العالمين ؛ وبه الكمال المطلق .

ثم كشف لي عن الوجه وسواده الأعظم ، وقيامه به في الدارين . ثم قال لي : وبه سيادته عند عدم السواد . (وقال لي : أغنى الأغنياء من بدت له حقيقته من حقه ؛ وأفقر الفقر من سُتِرت عنه حقيقته . وقال لي : الفقر أمانة على التوحيد ، ودلالة على التفريد . وقال لي : الفقير من لا يشهد سواه ، ولا يرى إلا إياه . وقال لي : الفقر فخر ما دام مستوراً ^(٤) ، فإذا ظهر ذهب نوره) ^(٥) .

ثم كشف لي منه عن منزل الألوهة . وقال لي : هذا محل الأمانة لتأدية كل ذي حق حقه . ثم قال لي : انظر إلى منزل نفّس الرحمن ! فرأيت كل رقبة قامت في الكون لها رقبة منه . فإذا جاوز الشيء حده من نفسه ظهر ضده . ثم أراني الحقيقة الجامعة للأضداد من الذات الإنسانية . ثم قال لي : وبه مجمع الأضداد ، وفيه منزل الحرية ، إذا وصله السالك وجد الفناء المطلق .

ثم كشف لي عن نسبة الفقر إلى الإنسان ، فرأيت يتعلق بيشريته حتى إذا بدا منزل الغنى من روحه الأعظم تَمَّ فقره ، ودام دهره ، ولقي ^(٦) ربه ، واستراح قلبه .

(١) ص : احتياج ذاتي .

(٢) أو تكون مكررة ؟

(٣) ص : صراطاً مستقيماً .

(٤) ص : مستور .

(٥) الزيادة عن الهامش وبعدها : صح ، كأنها تصحيح من الأصل .

(٦) ص : لقا ، فيصح أيضاً أن تكون : لقاء .

(موقف الاصطفاء)^(١)

أوقفني الحق على مقام الاصطفاء ، وحققني بتصفية اللطيفة الإنسانية من الوراء . وتخلّصها بالحقيقة الأولى . وقال لي : كل ذلك علته المعرفة لذوي الحجا .

ثم كشف لي عن مراتبهم في مقام الولي . وأراني كتاب كل فردٍ منهم ، وما قدّر فيه من أسرار القضاء ؛ ثم أشهدني ترتيب الحقائق وبروزها بالوجود إلى الدنيا وكيان أعيانها من منازل السخط والرضا . ثم قال لي : كلها علل وأسباب لوجود الخليفة في مظهر الصورة الإنسانية في الملاء .

ثم كشف لي عن الطرق التي شرعها لسلوك العقلاء ، وأطلعني على ما في مبادئها وغاياتها من صور المطالب المعشوقة للطالبيين من الظلال والهواء . ثم قال لي : هي دواعي صفاتي لعودتهم من موطن ذاتي .

ثم كشف لي عما هنالك من صور المكر الموجب للوقوع لهم في الخطأ والحالة الموهمة للصواب ؛ وما السر الذي يوهم السالك بحالة المتاب . ثم عرفني المخادعة لهم في صور مطالبتهم إياه . وحققني منزل القربة للروح القدسي ، والمنزل الأنفس للعقل الكلي . والمحل للروح الأعظم ؛ وأراني الأرواح البسيطة والمركبة وكيفية استمداداتها من روح القدس . وهو من الروح الأعظم . وقال لي : الروح الإنساني أخصّ مسكنه وأكرم مكنيه . وقال لي : الإنسان الكبير هو الثمرة من عرش الشجرة الكونية ، وهو الوجه الذي به عُرِفَت الصورة الوجودية ، وبه خُصَّ شهود معرفتها .

ثم كشف لي عن سر دقيقة في قلب الإنسان الكامل كالشمس في فلك البروج . ثم قال لي : إليها نهاية عروج السالك في نفسه . ولم أتمالك النظر إليها .

(١) عن المعلق ، وبعده : « وما به من أسرار الاقتضاء » .

وكشف لي عن كل دقيقة كونية ، فإذا هي منجذبة إلى تلك الحقيقة . ثم قال لي : هذه ميرآتي لوجهي ، وهي أول (٥٩) تجلٍ برز وبرق في الخلق الأول . ولما نظرت المرأة رأيتُ وجهاً ينظر نفسه (١) في مرآة صور الموجودات سارياً (٢) في رقائق الكون . جامعاً (٣) لحقائقها ، غير متجزئ . نامياً (٤) على صراطه المستقيم حتى إلى عين تلك الشمس المستوية في عرشها المحيط الجامع لعالم التخطيط .

ثم سمعت صوتاً من عرش الألوهة (٥) يقول : « أينما تولوا فثمَّ وجه الله » (٦)

ثم كشف لي عن شجرة العلم : فرأيت فيها لوح الآيات عند سِدْرَةِ المنتهى . وهناك رأيت عواصف أرياح تهب بفتحات الخود . وأطلعني على كل سر مقبول ، وقال لي : إلى هنا « يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ » (٧) ؛ ومن هنا ينتزل الأمر على من يشاء من عباده . ثم قال لي : كل سر وجودي وتجلٍ شهودي ينزل على عقل إنمأ هو من هذه الحظيرة القدسية يلتقي ، وإلى سوحها يرتقي . وقال لي : كل التجليات عندها تكون من مقامات البسط والأنس في مظهر الجمال المطلق ، وعندها تحصل الرؤية والكلام من غير دَهَشٍ ؛ ومنها إذا رقي السالكُ ينكشف له النور القلبي ، يخلع عليه الخلع من حُلل الأرض البيضاء ، وعندها ترك قوالب الخلق والأمر . وقال لي : والراقي هذا المقام يعطى أسرار صفة الكلام ، فلا يسمع

(١) فوقها (وهو) في ...

(٢) ص : سار ، والوصف يعود على الوجه .

(٣) ص : جامع .

(٤) ص : نام .

(٥) ص : الألوهة .

(٦) سورة « البقرة » : آية ١٠٩ .

(٧) سورة « الملائكة » : آية ١١ .

نطقاً^(١) إلا ويدركه من كل شيء ؛ وهناك تنتهي الأصوات الوجودية ، ولا يحجب عن الواصل هناك صوت علوياً^(٢) كان أم سفلياً . ومن ذلك المقام يكون السير في الله بالله . ورأيت هناك وجود أمة الحروف العالية ، وقال لي : هي مثال لكل شيء وجودي في الملك والملكوت . وكشف لي عن سرّ قوت أهل ذلك العالم . وقال لي : هو من ريح فَوْح زهر أغصان سِدْرَةِ المنتهى وإثمارها لمن يليهم من العوالم . وقال لي : يتفاضل^(٣) أهل هذه المرتبة في الرزق كما يتفاضل أهل كل عالم وممثل من أهل الحس والمعنى . وهناك أضفت النّبْق . وأراني الحقّ هناك بعض مقامات الغامضين من أهل المعرفة ، وكشف لي عن مصباح الإيمان يوقد عند ساق العرش الرابع عند جنة المأوى^(٤) .

ثم نزلنا (٦٠) فلك الكواكب من الأطلس والبروج والمنازل ، فرأيت أنوار الكل من ذلك الكوكب تُقْتَبَس . وهناك أطلعني الحق على كنوز أسرار ومواهب أنوار^(٥) ومفاتيح خزائن أسرار الأسماء لمسمياتها . ومررنا على مقام أحمى^(٦) ، وقال لي الروح : هنا مقام المحمود ، وهذا الطلّ لَسْمُ على الكثر المحمدي . وعنده فتح لي مقام الصّفوة ، وانجلى لي منه القوابل الروحية

(١) ص : نطق .

(٢) ص : علوي ... سفلي .

(٣) ص : يتفاضلون .

(٤) في الهامش . ويظهر أنه من خط المعلق : « وكشف لي عن أسرار الأرياح الأربع : الجنوب والشمال والصباء والذبور . فرأيت الجنوب تخرج من الجهة الأولى وتمر على النار ، ثم تخرج إلى الشهادة . والشمال يخرج من النار ويمر على الجنة . والصباء والذبور يتولدان منهما . فالصباء هو الشمال ، ولكن اسمه بعد مروره على أهل الجنة ؛ والذبور هو الجنوب ، ولكن اسمه بعد مروره على أهل النار . وتستقر هذه الرياح كلها تحت الأرض في كوة من عالم الخلاء (غير واضحة في الأصل) والقرن السوري . وكشف لي عن الأشباح المنشأة بأرواحها من هذه الأرياح (لم يظهر منها إلا : الأ) في عالم الحس والخيال والملك والملكوت من عالم الحيوان وال (مطموسة) » .

(٥) ص : وأ .

(٦) مشكولتان في الأصل .

ومحالتها في صفحات الزمان والمكان والأعيان . وقال لي : « إن في ذلك لآيات للمتوسمين ^(١) » . ثم تجلت لي منه السبع المثاني ، ورأيت حقيقة قيام القرآن العظيم في ذلك المقام الكريم . ثم نوديتُ من ذلك النهج القويم : « إنك لتَهْدِي إلى صراط مستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ^(٢) » ، فقد اصطفت لسرّ الجمع ، واستخلصت بحقيقة البصر والسمع ؛ فأنت أكرم آية وسورة ، وأتم خاتم بدوره .

ثم أمرت بفتح باب أبحار المعارف لكل عارف ، وفيض أنواع اللطائف لكل واقف .

ثم أُجِزْنَا بالسير فممرنا بأسرع من طرفة العين من عالم المعنى والخيال على بُرَاق الهمة والترحال ، ودخلنا دار الحس ^(٣) بين عالم الإنس .

- ٢٨ -

(موقف الجنات) ^(٤)

أوقفني الحق على معاني الجنات ، وقال لي : إنما هي صفات مجالي النفسية ، أعددتها مواطنَ لعبادي المقربين . فأول ما أدخلت دار الجلال . فإذا هي من لؤلؤ أبيض محيطة بكل الجنات . وإذا بها عين ماء ، مشعبة منها لكل جنة شُعبَة ، ولكل شعبة طعم ولون وريح ، وقال لي : هذه عين الحياة الأبدية ^(٥) . وكل تحقيق يقع في قلب عارف إنما هو من قطرة أو نضحة أو لمعة من هذه الجنة . وفيها أعددت للعارفين : ما لا عين رأت ولا أذن سمعت . وقال لي :

(١) سورة « الحجر » : ٧٥ .

(٢) سورة « الشورى » : ٥٢ - ٥٣ .

(٣) فوقها : إلى .

(٤) عن المعلق .

(٥) فوقها من المعلق : « واسمها الوسيلة ، وهي معروفة بنهر النيل ، وقال لي : ينزل إلى سدرة المنتهي ومنها إلى الدنيا منه شعبة ... » .

« اشْرَبْ ! » فتقدمتُ لأتناول إناءً^(١) ذا كؤوس موضوعة وتُمارق مصفوفة ؛ والكؤوس تمتلئ وتدور من نفسها . فتناولت كأساً قابلي ، فشربتُ منه شيئاً لا شبيهَ له في المشارب والمطاعم والروائح ، إلا أنه كالصبح الذي يسرج في مكان واسع حين دخل جوفي . ورأيتُ فيها مقامات العشاق والأشواق ، طائفة عليهم صُورٌ حسان مُزَيَّنة بأنواع الزينة ، وأهلها سُكَّارى في أنفسهم لا يتعقلون الداخل أبداً ؛ ورأيتُ أكثر أهلها المسلمين من أهل الملل والنحل .

ثم سألت الروح المتلقى لي عند دخولي عن الله ، فقال : إن الله (٦١) يتجلى لأهل هذه الجنة كالغمام ، فيخاطب أهلها برُسل من الملائكة ، وفيها من كبار البشر بعضُ الرسل .

ثم دخلنا طبقة أخرى تنوف عن أربعين درجة إلى فوق ؛ وهي مبنية من الياقوت الأحمر ، أعظم ارتفاعاً في الجو . وقال لي الروح : هذه الجنة ! أسماها العلم وتعرف بالفضيلة ، وهي دار السلام ، وفي ربضها عين^(٢) ما ، اسمها عين الإيمان ، ولا يدخلها إلا من ذاق طعم الإيمان من الأمم . وفيها رأيتُ مراتب أهل الإيمان . ورأيتُ فيها ملائكة مخلوقة من أعمال المؤمنين يغرسون أشجاراً ويبنون قصوراً . وفيها رأيتُ أشجاراً تحمل أثماراً جمّاً ، وفيها أشجاراً تحمل عُمارها الذين يسكنونها^(٣) . ورأيتُ فيها صوراً على كراسٍ عالية ، وفي أيديهم أقلام وألواح ؛ وصرير أقلامهم لها طنين مُطرب تسمعها أهل الجنات كلها . وقال لي الروح : هذه الجنة أعدها الله تعالى لأهل النوافل والمجاهدين والشهداء . وفيها رأيتُ أكثر فقراء أمة محمد . وقال لي الروح : إن الله تعالى يتجلى لأهل هذه السماء عن بُعد يدركون منه المجلى ويعقلون منه الخطاب عن بُعد . وأكثر أهلها أهل الشفاعة ، وفيها سوق فيه

(١) ص : ناء .

(٢) فوقها : اسمها (مهادن وهو) الإيمان ولا يدخلها .

(٣) ص : يسكنوها .

أنواع الصور ، يدخل المؤمن في أي صورة شاء ويدور ما شاء ويرجع (إلى) مكان ليس فيه تلك الصورة ، واسمه سوق الأمانة .

ثم صعدنا طبقة أخرى مكتوب على بابها : هذه دار الإرادة وجنة المأوى ^(١) ، وبنائها من الزبرجد الأخضر ، وفيها عين ماء منهمر ، له دوي كالرعد ^(٢) ، يخلق الله تعالى من ذلك الماء صوراً غريبة الشأ عجبية المنظر ، حسنة الصورة والكلام . يخاطبون بأفصح اللغات ، ويعرفون بكل لسان خليقة الله تعالى ، وليس لهم أكل وشرب إلا السماع من أنواع النغمات والآلات التي أعدها الله تعالى عندهم . وفيها داوود وسليمان ، وهي مقر الملوك العدل من أولاد آدم ، وفيها من الزينة في مساكنها وأشخاصها وأنواع المعلمين والأحلية . ولا تزال فيها لوامع بروق على ممر الأنفاس وهي باطن العرش ، وأكثر أهلها شاخصون إلى فوق . فسألت الروح فقال : ينظرون زينة العرش ويسمعون [و] أصوات أهله عند التجليات الغامضة المخصوصة بالمجنونين المطلوبين إليه (٦٢) من أهل الأرض .

وفيها رأيت سبعة أبحر تخر إلى أسفله ، لكل واحد لون ، وفيها محل تجلي الأسماء الحسنى ، وفيها يدبر أمر أهل الجنات . والواصل إليها تنثني به الحواس الخمس حتى يبقى يدرك بكل حاسة ما تدركه كل حاسة . وفيها خرق بصري الكون حتى أدركه حقيقة كل شيء في نفسه .

ثم دخلنا طبقة أخرى إلى فوق ، وهي أوسع دائرة . وقال لي الروح : هي دار القدرة ، واسمها الخلد والعالية ، وبنائها من مرجانة ، ولونها أصفر يغطي الحمرة ، وفيها من الأشخاص قدر ^(٣) ما يعظم على السامع وصفه ، ولا يمكن أن يُقدر أحد ما فيها ، وعليهم تنتزل لوامع أنوار أخبار إلهية ، وفيها

(١) فوقها : واسمها الدرجة .

(٢) فوقها : التسليم .

(٣) س : قدرا .

لوح القضاء في الآخرة والأولى ؛ وفيها ملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ؛ وأهلها منتظرون ^(١) قدوم أهل الأرض دائماً ، لأن الله تعالى سخرهم لتلقيهم إليه وللفيض على العارفين منهم . وقال لي الروح : هذه الدار أعدها الله تعالى للمشاهدة لأهل الجنات ، وأكثرها شهداء المحبة ، ينقلهم الله إليها بأشباحهم حتى القيامة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها النعيم ، وبنائها من الفضة البيضاء . وقال لي الروح : هذه الجنة محل تجلّي السمع ، وفيها خلّق الله آدم وخمّر طينته ، وهي محل الفطرة الأولى ، وبها كانت التسوية والنفخ للروح القدسي ، وهي محل الأبرار أهل الصفوة ؛ ولم يكن أعظم منها بناءً ، ولا أوسع منها بناءً ^(٢) ؛ وفيها أهل العقل الأعظم متنافسين في معرفة الله . وقال لي : أول هبة فضة يهبها الله تعالى للإنسان في الدنيا سر السمع في هذه الجنة ، ولا يزال منها وبصره منصرف إليها حتى إلى تسعة أشهر من عمره ، ثم يحجب عنها . وقال لي : سلاطين هذه الجنة الذين لم يعقلوا ^(٣) في الدنيا أحوال المعاش قطعاً .

وفيها عين ماء اسمها : « الولاية » ، وفيها رأيت الحَصِرَ فقال : لا أزال أتردد إلى هذا المكان في كل أسبوع مرة . وقال لي الروح : أكثر أهلها أهلُ الهمم في ترك تعقل ما سوى الله من الثقلين . وفيها نهر اسمه الصفا يَرِدُ ^(٤) عليه الأولياء من أهل الدنيا بالهمة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها دار المواهب وهي الفردوس ، وبنائها من الذهب ، وهي محل الصّدِّيقين . وفيها من سائر أولاد آدم والجن والملائكة ما لا

(١) ص : منتظرين .

(٢) فناء ؟

(٣) ص : يعقلون .

(٤) ص : يردون .

لِيُحْصَى عَدَدُهُمْ . وَفِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى لَذَّةٌ لِلشَّارِبِينَ .
جَعَلْنَا اللَّهَ وَإِيَّاكُمْ مِنْ خُلُوصِ عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ ^(١) .

(١) إلى هنا تنتهي الرسالة . وقد تكون هذه نهايتها ؛ ولكن في أسفل الصفحة كلمة مكشوفة هي المحيلة إلى الصفحة التالية ، وقد اُحْتُتَ تماماً بحيث لا نستطيع أن نعرف منها هل الكلام يستمر بعد هذا ، أم الإحالة إلى شيء آخر مثل رسالة أخرى الخ . والذي يرد في ص ٦٣ التالية هو أبيات متفرقة بعضها « لشيخ الإسلام محمود ... الحلبي » .

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) مبتكرات

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| ١ - الزمان الوجودي | ٤ - الحور والنور |
| ٢ - هموم الشباب | ٥ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ |
| ٣ - مرآة نفسي (شعر) | ٦ - نشيد الغريب (شعر) |

(ب) دراسات أوروبية

- | | |
|----------------------|------------------------------|
| ١ - الموت والعبقريّة | ٥ - مدخل جديد إلى الفلسفة |
| ٢ - دراسات وجودية . | ٦ - الأخلاق النظرية |
| ٣ - المنطق الصوري | ٧ - في الشعر الأوربي المعاصر |
| ٤ - النقد التاريخي | ٨ - مناهج البحث العلمي |

خلاصة الفكر الأوربي

- | | |
|--------------|---------------------------------|
| ١ - نيتشه | ٦ - ربيع الفكر اليوناني |
| ٢ - اشبنجلر | ٧ - خريف الفكر اليوناني |
| ٣ - شوبنهاور | ٨ - المثالية الألمانية (شلنج) |
| ٤ - أفلاطون | ٩ - كرنيا داس |
| ٥ - أرسطو | ١٠ - سينوسيوس |

(ج) دراسات إسلامية

- ١- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
- ٢- تاريخ الإلحاد في الإسلام
- ٣- شخصيات قلقة في الإسلام
- ٤- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي
- ٥- أرسطو عند العرب
- ٦- المثل العقلية الأفلاطونية
- ٧- منطق أرسطو في ٥ أجزاء
- ٨- رابعة العدوية
- ٩- شطحات الصوفية (أبو زيد البسطامي)
- ١٠- روح الحضارة العربية
- ١١- الإنسان الكامل في الإسلام
- ١٢- التوحيدي : الإشارات الإلهية
- ١٣- مسكوية : الحكمة الخالدة
- ١٤- فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية
- ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام
- ١٦- في النفس لأرسطوطاليس
- ١٧- ابن سينا : عيون الحكمة
- ١٨- ابن سينا : البرهان (من « الشفا »)
- ١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب
- ٢٠- أفلوطين عند العرب
- ٢١- المبشر بن فاتك : مختار الحكم
- ٢٢- فلهوزن : الحوارج والشيعة
- ٢٣- مؤلفات الغزالي
- ٢٤- أرسطوطاليس : الطبيعة
- ٢٥- الغزالي : فضائح الباطنية
- ٢٦- أسين بلاتيوس : ابن عربي
- ٢٧- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي
- ٢٨- مؤلفات ابن خلدون
- ٢٩- مذاهب الإسلاميين
- ٣٠- أبو سليمان المنطقي : صوان الحكمة
- ٣١- أفلاطون في الاسلام
- ٣٢- خفين بن إسحق : آداب الفلاسفة

(د) تجمات (الروائع المائة)

- ١- ايشندورف : حياة حابر باثر ٣- جيته : الديوان الشرقي
- ٢- فوكيه : اندين ٤- جيته : الأنساب المختارة

- ۵- بیرن : أسفار اتشیلد هارولد ۷- مسرحیات برشت
۶- ثربانتس : دون کیخوته ۸- مسرحیات لورکا

بالفرنسية

1. Le Problème de la mort. Le Caire, 1965.
2. La transmission de la Philosophie Grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.
3. Histoire de la Philosophie en Islam. 2 vols. Paris, Vrin, 1972.